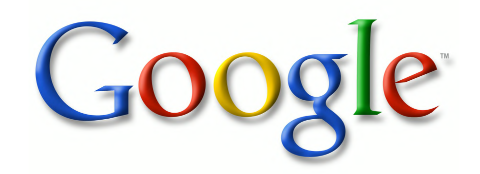
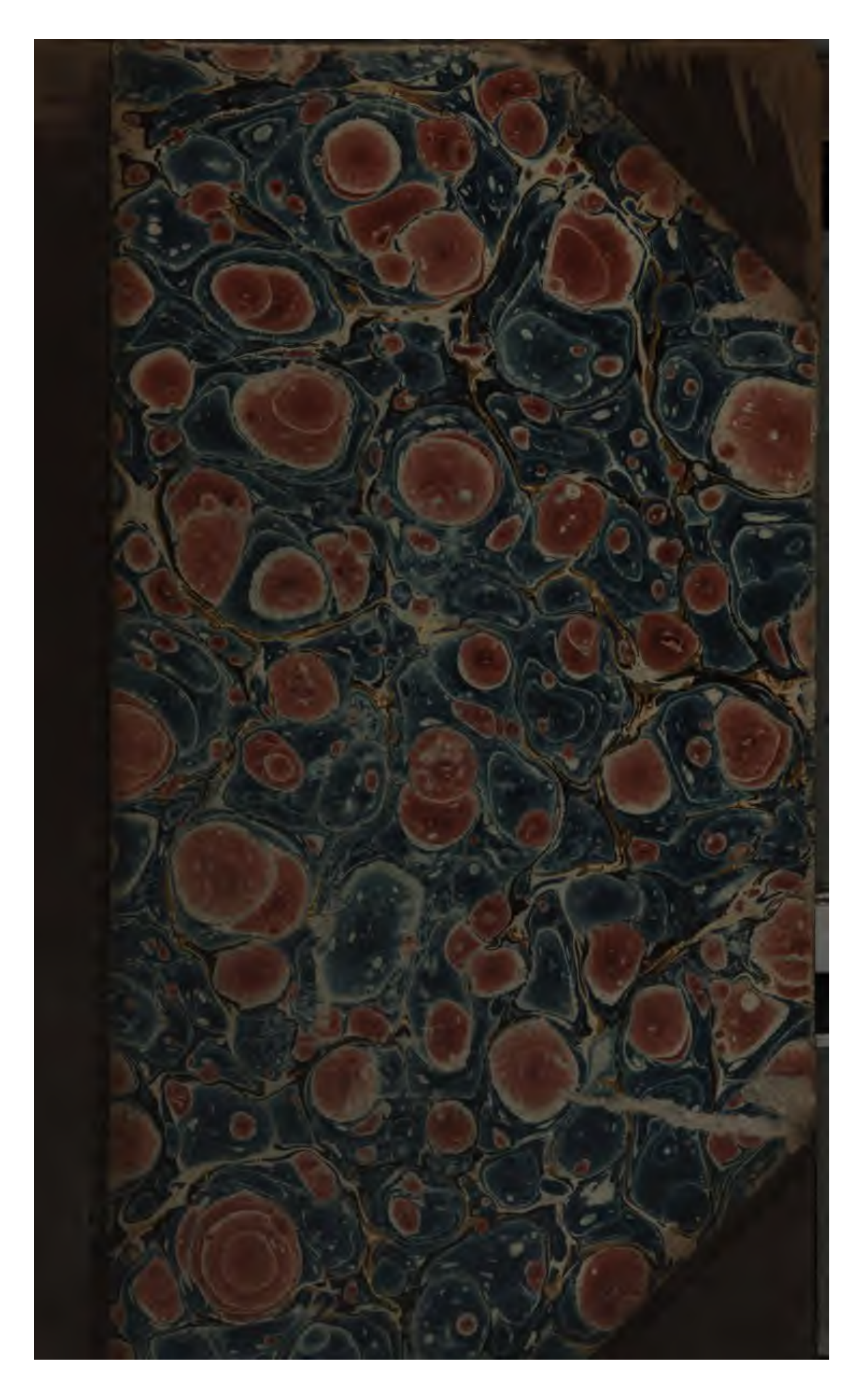
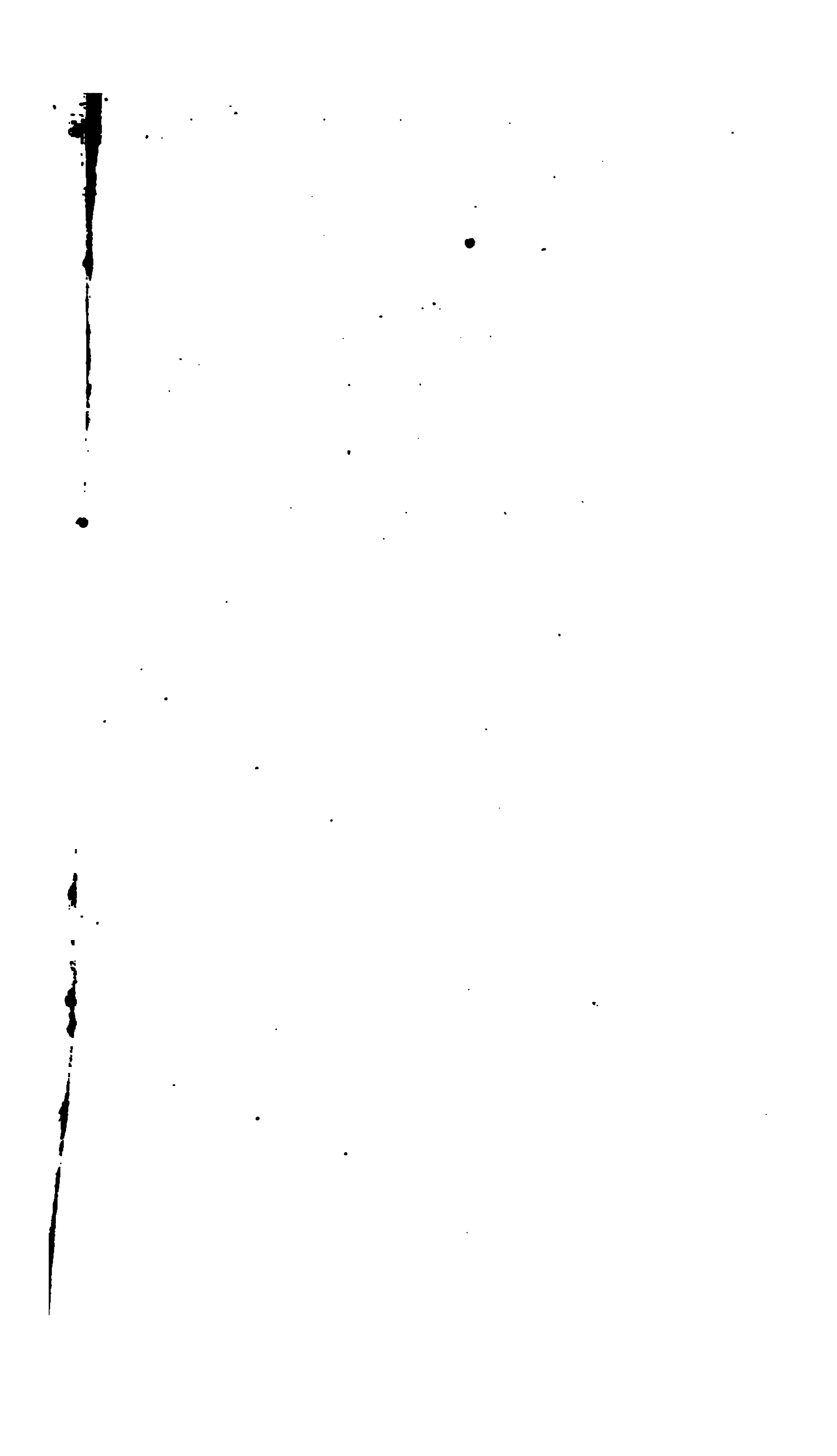
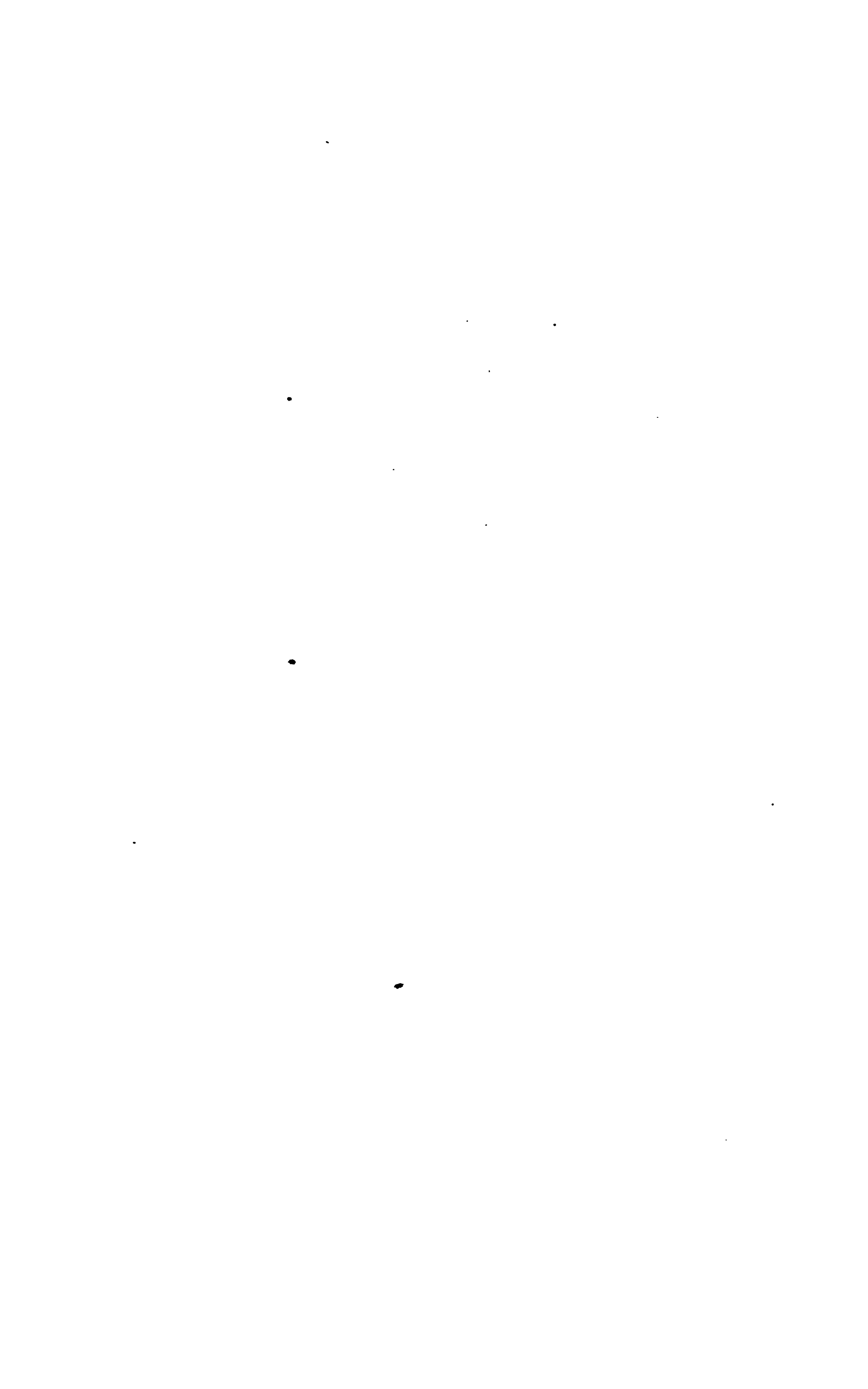








Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. Ullmann, D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1 8 6 5.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1865.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. I. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. Ullmann, D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1865 erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1865.

Vorwort.

Nur einiges Wenige habe ich diesem neuen Jahrgang unserer Zeitschrift vorauszuschicken, was sich theils auf eine Veränderung in der Redaktion, theils auf den wesentlich sich gleich bleibenden Standpunkt derselben bezieht.

Zunächst habe ich mitzutheilen, daß mein verehrter bisheriger Genosse im Redaktionsgeschäft, Herr Geh. Kirchenrath D. Rothe, von dieser Mitwirkung zurückgetreten ist. Die Erörterungen, die selbstverständlich hierüber zwischen uns stattgefunden haben, scheinen mir kein Gegenstand für öffentliche Mittheilung zu sein; vielmehr wird es in dieser Beziehung vollkommen genügen, wenn ich einfach bezeuge, daß dieselben durchaus so geführt worden sind, wie es der Ueberzeugung eines Jeden von uns entsprach, aber auch in einem Sinn, der das zwischen uns seit lange bestehende persönliche Freundschaftsverhältniß nirgends verleugnete.

Dagegen haben sich zur Theilnahme am eigentlichen Redaktionsgeschäft auf meine Bitte die Herren Geh. Kirchenrath D. Hundeshagen und Professor D. Riehm, welcher Letztere vorzugsweise die seit des sel. Umbreit Hingang fehlende Vertretung des alttestamentlichen Faches übernehmen wird, freundlich bereit finden lassen, während zugleich Herr Professor D. Beyschlag meinem Wunsche gern nachgekommen ist, in die Reihe Derjenigen eintreten zu wollen, welche in stehender Weise zu den Studien mitwirken. Was von diesen Männern für die Förderung des gemeinsamen Werkes zu erwarten ist, werden auch ohne meine Erinnerung die Leser der Studien von selbst zu würdigen wissen. Hat ja doch — um von Anderem zu schweigen — gerade auch unsere Zeitschrift aus früherer und neuester Zeit die trefflichsten Beiträge von ihnen aufzuweisen.

In welchem Geist wir gemeinsam wirken wollen, braucht nicht erst ausführlich dargelegt zu werden. Die hervorragenderen Arbeiten, welche die Studien in jetzt siebenunddreißig Jahrgängen geliefert haben, beantworten für jeden Kundigen diese Frage am besten auf thatsächliche Weise. Niemals haben die Studien zerstören, sondern jederzeit nur

bauen wollen, bauen auf dem einen Grunde, außer dem kein anderer gelegt werden kann, und mit bewährtem, möglichst wohlgesichtetem wissenschaftlichem Material. Heute geht wieder vorherrschend ein entgegengesetzter Zug durch die Welt. Die mannichfaltigsten Zeichen deuten darauf hin, daß wir in eine Zeit eingetreten sind, in welcher auf's Neue und zwar mit der Tendenz auf Massenwirkung ein zerstörender Eifer sich dahin richtet, die eigentlichen Angelpunkte und letzten Grundlagen des wirklichen geschichtlichen Christenthums in Frage zu stellen, und nach Möglichkeit alle die Dinge aufzulösen und zu beseitigen, ohne welche es nicht nur keine christliche und evangelische Kirche, sondern auch keine Christenheit und keinen christlichen Glauben gäbe. Dieser Zeitrichtung gegenüber werden die Studien fortfahren, das unverkürzte biblische Evangelium zu vertreten, und insbesondere nur um so entschiedener an den Grundlagen festhalten, an welchen nach der Ueberzeugung der Herausgeber alles höchste Heil der Menschheit und aller wahre Fortschritt in ihrer Culturentwicklung geknüpft ist. Ein dem theologischen und kirchlichen Gebiet geziemender Ton versteht sich, wie wir hoffen, für unsere Zeitschrift von selbst; ebenso auch, daß wir uns für wissenschaftliche

Zwecke nur solcher Mittel bedienen werden, welche eine treu und gründlich forschende, aber auch für das Heilige empfängliche Wissenschaft an die Hand gibt.

Und so wolle uns denn der Herr auch auf diesem neuen Gang mit seinem Segen begleiten!

Carlsruhe, im September 1864.

Ullmann.

Abhandlungen.

1.

Zur Charakteristik
der
messianischen Weissagung und ihres Verhältnisses zu der Erfüllung.

Von

D. Ed. Riehm.

Erster Artikel.

Es möge mir vergönnt sein, nachstehender Abhandlung ein kurzes, meine Person betreffendes Vorwort vorauszuschicken. Trete ich doch mit ihr zum erstenmal vor die Leser der Studien und Kritiken, seitdem mir die ehrenvolle Aufgabe zu Theil geworden ist, in Gemeinschaft mit Männern, die meine Lehrer nennen zu dürfen meine Freude und mein Stolz ist, und unter der erfahrenen Leitung des Mitbegründers dieser Zeitschrift einen Theil der Redaktionsarbeit zu übernehmen. Im Bewußtsein der damit verbundenen Verantwortlichkeit, aber auch mit Freude und gutem Muthe, trete ich in die neue Stellung ein. Ich glaubte es thun zu dürfen, da ich mit den Grundsätzen, nach welchen diese Zeitschrift bisher redigirt worden ist, und die sich nun bald vier Jahrzehnte hindurch bewährt haben, meine eigene Ueberzeugung in vollem Einklange weiß. Auch bin ich dessen gewiß, daß die sogenannte Vermittlungstheologie, die man mit dem Namen dieser Zeitschrift in enge Verbindung zu bringen pflegt, auch heute noch ihre gute Berechtigung und ihren von dem Herrn der Kirche ihr zugewiesenen Beruf hat; und ich bedenke mich trotz der geringschätzigen Urtheile, die sie in neuerer Zeit über sich hat ergehen lassen müssen, keinen Augenblick, mich öffentlich zu ihr zu

bekennen. Es versteht sich von selbst, daß ich dabei nicht eine Theologie im Sinne habe, die sich in falscher Friedensliebe und in dem Bestreben, von den überlieferten theologischen Anschauungen so viel als möglich zu retten, die undankbare Aufgabe stellt, die in der theologischen Wissenschaft und im kirchlichen Leben hervorgetretenen Gegensätze abzustumpfen oder zu verdecken, Unhaltbargewordenes künstlich zu stützen, kritische Zweifel und Bedenken, ohne den Dingen auf den Grund zu gehen, unschädlich zu machen und unliebsame Wahrheiten möglichst in Schatten zu stellen, als ob es erlaubt wäre, in irgend einem Interesse, und sei es auch ein gutes, der Wahrheit etwas zu vergeben. Ich verstehe unter Vermittlungstheologie eine Theologie, die ruht auf der Ueberzeugung, daß durch Gottes Offenbarungen und Heilsthaten, welche uns die heilige Schrift vor Augen stellt, für alle Zeiten der eine, feste und unerschütterliche Grund der christlichen Wahrheitserkenntniß und des christlichen Lebens gelegt ist, und daß darum auch der christliche Glaube durch alle Zeiten hindurch wesentlich derselbe bleibt, wenn auch sein theologischer Ausdruck der Veränderung unterworfen ist; eine Theologie, die nicht obschon, sondern weil sie auf dieser Ueberzeugung ruht, dessen gewiß ist, daß gründliche Erforschung der Wahrheit nie und nimmer das Interesse des Glaubens und der Kirche wirklich gefährden kann, und sich darum in der vollen Gewissenhaftigkeit und in der vollen Freiheit der ernstlichen Liebe zur Wahrheit einen klaren, von Parteiinteressen ungetrübten Blick für jedes Moment derselben, von welcher Seite aus es auch geltend gemacht werden möge, bewahrt; eine Theologie endlich, die sich die Aufgabe stellt, bei allem entschiedenen Kampf wider Bestrebungen, durch welche unsere evangelische Kirche jenes festen, ewigen Grundes beraubt werden würde, das Ihre dazu beizutragen, daß Alles, was im Streit der Parteien von einander entgegengesetzten Standpunkten aus geltend gemacht wird, in seinem Maße und in seiner Weise dazu dient, die Wahrheit, die nur eine ist, in volleres Licht zu stellen, und damit auch die Erbauung und das Wachsthum der Gemeinde des Herrn zu fördern. —

Eine solche Theologie hat gerade auf dem Gebiete, welchem ich, wie sonst, so auch in dieser Zeitschrift meine Thätigkeit besonders

zuzuwenden habe, auf dem Gebiete des Alten Testamentes noch viele Aufgaben zu lösen, wie Jeder weiß, der den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Wissenschaft und die einander entgegengesetzten Bestrebungen in ihr auch nur einigermaßen kennt. Gelänge es zu zeigen, daß, wenn man alle hinreichend begründeten Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung über die alttestamentlichen Schriften und über die alttestamentliche Geschichte anerkannt hat, die auf Christum und sein Reich vorbereitenden Gottesoffenbarungen und Gottesthaten in der Geschichte Israels nicht verdunkelt worden, sondern in hellerem Glanze zu sehen sind, weil sie uns in ihren geschichtlichen Wirkungen lebendiger und klarer vor Augen treten, daß insbesondere die Propheten erst dadurch, daß sie uns menschlich und geschichtlich näher treten, auch als Organe Jehovah's und als Verkündiger seines Willens und seiner Rathschlüsse in ihrer vollen Größe zu erkennen sind, so wäre das eine Vermittlung vorhandener Gegensätze, die nicht künstlich gemacht, sondern durch die Sache selbst gegeben ist.

Im Streben nach einer solchen, der Wahrheit frei und rückhaltslos die Ehre gebenden Vermittlung der Gegensätze auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie, weiß ich mich auch eins mit dem zu seiner Ruhe eingegangenen Mitbegründer dieser Zeitschrift, dessen theures Bild und schönes Vorbild in meinem Gedächtnisse allezeit frisch und lebendig bleiben wird, zumal jetzt, da ich es versuchen soll, hier in seine Arbeit einzutreten. — Daß meine Grundanschauungen über das Alte Testament und namentlich über die Prophetie mit den seinigen in wesentlichem Einklange stehen, wird Jeder erkennen, der die nachfolgenden Blätter mit den Ausführungen meines seligen Lehrers über denselben Gegenstand, namentlich mit der „Abhandlung über den Knecht Gottes" im ersten und mit dem „Vorwort zu christologischen Beiträgen" im dritten Jahrgange dieser Zeitschrift vergleichen will. — Nun aber nach dem schon zu lange gewordenen Vorwort zur Sache selbst!

Den Ausdruck „messianische Weissagung" gebrauchen wir in dem weiteren Sinne, nach welchem man alle alttestamentlichen Heils-

verheißungen von der schließlichen Vollendung des Gottesreiches und der damit verbundenen Verherrlichung des Volkes Gottes in ihm zusammenzufassen pflegt. Die messianische Weissagung im engeren Sinne, d. h. die Weissagung von einem idealen Könige des Gottesreiches aus dem Hause David's, mit dessen Auftreten der Eintritt der Vollendungszeit verknüpft ist, kann für sich allein nicht Gegenstand der Untersuchung werden, weil sie mit jener allgemeineren Heilsverheißung auf's Innigste verwachsen ist. Aber auch darum nicht, weil es uns als christlichen Theologen von vornherein feststeht, daß die gesammte, auf „das Ende der Tage“ gehende alttestamentliche Heilsverheißung in Christo und durch Christum ihre Erfüllung findet. Eben auf Grund dieser Ueberzeugung und als Ausdruck derselben eignen wir uns jene üblich gewordene, weite Ausdehnung des Begriffs „messianische Weissagung“ an. —

Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß, was wir als uns von vornherein feststehend bezeichnet haben, von Christus selbst und von den Aposteln auf's Nachdrücklichste und immer wieder und wieder bezeugt wird. Jeder erinnert sich der Aussprüche Christi: daß die heiligen Schriften des Alten Bundes von ihm zeugen (Joh. 5, 39); daß sein Leiden und sein Tod, seine Auferstehung und seine Verherrlichung im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen vorausverkündigt sei (Luk. 24, 44 ff.); daß das, was in der heiligen Schrift von ihm geschrieben stehe, erfüllt werden müsse (Matth. 26, 54; Luk. 22, 37); daß die Schrift nicht gebrochen werden könne (Joh. 10, 35) u. dgl. Jeder weiß, wie die Apostel überall darauf ausgehen, nachzuweisen: was Gott durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt habe, sei in der Erscheinung, in dem Lebensgange, in dem Werke Christi, in dem Heil, das er gebracht, in dem Reiche, das er begründet hat, erfüllt worden; wie namentlich auch Paulus bezeugt, daß Gott das Evangelium von seinem Sohne schon durch seine Propheten vorausverkündigt hat (Röm. 1, 2), und daß alle Verheißungen Gottes in Christo Ja und Amen sind (2 Kor. 1, 20). Je eingehender die Lehranschauungen der neutestamentlichen Schriftsteller untersucht worden sind, um so klarer hat sich herausgestellt, welche fundamentale Bedeutung in denselben die Ueberzeugung hat, daß der

Neue Bund die Vollendung des Alten und die Erfüllung seiner Weissagungen ist; und wie namentlich die Lehre der Apostel von der Bedeutung der Person und des Werkes Christi auch noch in ihren entwickeltsten Formen als ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt den Glauben erkennen läßt, daß Jesus der im Alten Bunde verheißene Messias ist. —

Wie das Neue Testament, so bezeugt aber auch das Alte Testament die Berechtigung zu jener Voraussetzung, sofern seine messianische Weissagung ausdrücklich über den Alten Bund selbst hinausweist. Sie kündigt ja nicht nur die Ausdehnung des vorerst noch auf Israel beschränkten Gottesstaats zu einem alle Völker umfassenden, allgemeinen Gottesreiche an; sie deutet auch ganz bestimmt darauf hin, daß am Ende der Tage eine durchgreifende, innere Umgestaltung des bestehenden Gottesreiches und eine wesentliche Veränderung in dem Charakter der Bundesgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke eintreten werde. Es wird dann kein besonderes levitisches Priesterthum und keinen besonderen Prophetenstand mehr geben, denn ganz Israel wird ein priesterliches Volk sein (Jes. 61, 6) und mit der Gabe der Prophetie ausgerüstet werden (Joel 3, 1 f.); Alle ohne Unterschied werden mit Jehovah bekannt und von Jehovah Gelehrte sein, so daß Keiner mehr der Unterweisung eines Andern bedarf (Jer. 31, 34; Jes. 54, 13). Das Gesetz wird nicht mehr auf steinerne Tafeln, sondern in die Herzen geschrieben sein (Jer. 31, 33). An die Bundeslade wird man gar nicht mehr denken, weil Gottes Gnadengegenwart unter seinem Volke kein bloßes Wohnen im Allerheiligsten des Tempels mehr sein wird; vielmehr wird ganz Jerusalem, als die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes, an der Israel sich um seinen Gott sammelt, und zu der auch die Völker wallfahrten, „der Thron Jehovah's" heißen (Jer. 3, 17). Die ganze Bundesökonomie wird eine andere werden; Gott wird einen neuen Bund mit seinem Volke schließen, anderer Art als der am Berge Sinai mit den Vätern geschlossene (Jer. 31, 31 ff.). Und Alles das wird die Folge einer letzten großen Heilsthat und vollen Gnadenoffenbarung Gottes sein, die den vollendenden Abschluß aller früheren bildet und sie alle in Schatten stellt. — Wer kann leugnen, daß

das Ziel, welches die alttestamentliche Weissagung im Auge hat, indem sie so über den Alten Bund hinausweist, wirklich kein anderes ist, als dasjenige, welches nach dem Zeugnisse des Neuen Testamentes und der Geschichte und der persönlichen Erfahrung jedes wahren Christen in Christo und durch Christum erreicht ist und immer mehr erreicht wird? Laufen doch zuletzt alle alttestamentlichen Schilderungen der über der Grenze des Alten Bundes liegenden Vollendungszeit darauf hinaus, daß in ihr durch vollständige Sündenvergebung und durch die erneuernde Wirkung des über Alle ausgegossenen Geistes die Gemeinschaft mit Gott für alle einzelnen Glieder des, nicht mehr auf Israel beschränkten, Gottesreiches eine vollendete sein werde.

Der allgemeine Satz, daß alle Gottesverheißungen in Christo Ja und Amen sind, bedarf nun aber näherer Bestimmung. Das Verhältniß der alttestamentlichen Weissagung zu der neutestamentlichen Erfüllung will genauer erforscht sein. Die Zeit ist vorüber, in welcher eine dogmatisirende Schriftauslegung die ganze neutestamentliche Heilserkenntniß schon im Alten Testament, nur noch weniger klar und in mancherlei Bildern und Typen verhüllt, ausgesprochen finden konnte. Das gute Recht und die Nothwendigkeit einer streng-geschichtlichen Betrachtung und Auslegung des Alten Testamentes hat allgemeinere Anerkennung gefunden. Zugleich aber hat sich auch, was theilweise der Christologie Hengstenberg's zu danken ist, die Ueberzeugung, von welcher wir ausgingen, mit neuer Kraft und in immer weiteren Kreisen als eine für den Christenglauben unveräußerliche geltend gemacht. Wie stimmt nun die streng-geschichtliche Auslegung der alttestamentlichen Weissagung zu dieser Ueberzeugung? Hat es nicht den Anschein, als ob sie dieselbe untergrabe, oder wenigstens das Band, welches in der Korrespondenz von Weissagung und Erfüllung das Alte Testament mit dem Neuen verknüpft, auf bedenkliche Weise lockere? Die theologische Wissenschaft hat in unsern Tagen die Aufgabe mit Ernst in Angriff genommen, nach einer befriedigenden Antwort zu suchen auf die Frage: In welcher Weise und in welchem Maße hat schon die alttestamentliche Weissagung das Evangelium Gottes von seinem Sohne vorausverkündigt? Gewiß eine wichtige Aufgabe! Handelt

es sich doch nach dem vorhin Bemerkten um die Erkenntniß, ob und wie das Bewußtsein Christi über das Verhältniß seines Berufes und seiner Stiftung zu der gesammten früheren Offenbarungs- und Heilsgeschichte sich als geschichtlich berechtigt und begründet erweist! Handelt es sich doch um einen Einblick in die wunderbaren Wege, welche Gottes Erziehungsweisheit mit der Menschheit und mit Israel insbesondere gegangen ist, und deren Ziel Jesus Christus war! Hängt doch auch das Maß der Bedeutung, welche die heilige Schrift des Alten Testamentes überhaupt für uns Christen hat, zum nicht geringen Theil von der Antwort ab, die auf unsere Frage zu geben ist. —

Wie die Aufgabe eine sehr wichtige ist, so ist sie aber auch eine sehr schwierige. Mancherlei, von verschiedenen Standpunkten aus geschriebene und theilweise sehr verdienstliche Beiträge zu ihrer Lösung liegen vor; aber es wird noch geraume Zeit des Zusammenwirkens verschiedenartiger Kräfte und Gaben bedürfen, um den wahren Sachverhalt in volles Licht zu stellen. Einen kleinen Beitrag dazu möchte auch die Abhandlung geben, deren ersten Theil ich hiermit den Lesern unserer Zeitschrift vorlege. —

Um einen richtigen Einblick in das Verhältniß der Weissagung zur Erfüllung zu gewinnen, muß man von vornherein den rechten Weg einschlagen bei der Ermittlung des Inhaltes der Weissagung. Das thun Diejenigen nicht, welche gewohnt sind, vorwiegend oder gar ausschließlich nur darnach zu fragen: was Gott oder der Geist Gottes in einer Weissagung sagen wollte, ohne sich um den Sinn, welchen die Propheten selbst mit ihren Weissagungen verbanden und in welchem sie dieselben von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, viel zu bekümmern [a]). Denn wie sucht

---

[a]) Vgl. Hengstenberg, Christologie, zweite Ausg. III, 2. S. 204: „Nur muß man dabei zwei Fragen wohl unterscheiden, die Frage, welchen Sinn die Propheten in ihren Weissagungen fanden, und welchen Sinn Gott bei denselben beabsichtigte . . . . Die Antwort auf die erste Frage kann auf diesem Wege nicht gefunden werden; auch ist sie uns nicht von großer Wichtigkeit." — Bei Hengstenberg hängt diese Geringschätzung des geschichtlichen Verständnisses der Weissagungen mit seiner Grundansicht über die Prophetie zusammen. Hat der Prophet nur

und findet man denn den Sinn, welchen Gott oder der Geist Gotte bei einer Weissagung beabsichtigte? Indem man vom Standpunk der Erfüllung aus auf sie zurückblickt, und sie in dem Lichte be trachtet, welches von da aus auf sie zurückfällt. Nun sind wi weit davon entfernt, die Berechtigung dieser Betrachtungsweise de alttestamentlichen Weissagungen überhaupt in Abrede zu stellen Sie ist wohlberechtigt und nothwendig beim praktisch-religiöse Gebrauche des Alten Testamentes, bei welchem es uns wesentli nur auf das ankommt, was die Weissagung uns sagt, so d unbedenklich mittelst unserer volleren, neutestamentlichen Heilse kenntniß, die in ihr liegenden Keime entwickelt und entfaltet, d bloße Schattenriß zum farbenhellen Gemälde ausgeführt werd darf. Sie ist aber auch in der wissenschaftlichen Untersuchu und insbesondere bei der Beantwortung unserer Frage, wohlberech und nothwendig, wo es sich darum handelt, zu ermitteln, wora die einzelne Weissagung als Glied in dem ganzen Organi mus und als Moment in der ganzen Entwicklung reihe der alttestamentlichen Weissagungen hinzielt. Es läßt s ja gewiß nicht leugnen, daß nur, wenn man vom Standpunkte d Ausführung des Heilsrathschlusses Gottes durch Christum aus d ganzen vielgegliederten Organismus der alttestamentlichen Weissagun und den Fortschritt ihrer geschichtlichen Entwicklung überblickt, d teleologische Bedeutung jeder einzelnen Weissagung vollständig er kannt werden kann. Aber es ist schon eine Bestimmung des Ver hältnisses der Weissagung zur Erfüllung, eine Ermittlung de Richtung, in welcher der Inhalt jener sich auf diese bezieht, nic aber ein Aufschluß über den Inhalt der Weissagung selbst, wo man auf diesem Wege gewinnt. Denn was man erst in de Zeit der Erfüllung erkennen kann, das ist ebe

---

das Bild zu beschreiben, welches Gott ihm in der Ekstasis gezeigt h und liegt das Weissagende eben in diesem Bilde, dessen Erzeugung wenn auch die eigene Geistesthätigkeit des Propheten dabei mitbetheil wurde — doch wesentlich nur das Werk des Geistes Gottes ist, so kom freilich nicht viel darauf an, ob und in welchem Maße der Prophet se die Bedeutung des Bildes erkannt hat, und welchen Sinn er mit sei Worten verbindet.

damit nicht mehr Inhalt der Weissagung selbst. Als solcher kann nur der Sinn, muß aber auch der ganze Sinn gelten, in welchem man zur Zeit, als die Weissagung ausgesprochen wurde, dieselbe verstehen konnte und verstehen mußte. Es ist darum verwirrend, wenn die erst vom Standpunkt der Erfüllung aus erkennbare Abzielung des Inhaltes einer Weissagung auf Christum und sein Reich als ihr eigentlicher, wahrer, von Gott beabsichtigter Sinn bezeichnet wird. Jedenfalls muß man sich, wenn man auf diesen Ausdruck nicht gerne verzichtet, wenigstens hüten, den von Gott beabsichtigten Sinn da zum Inhalt der Weissagung zu rechnen, wo ihr Verhältniß zur Erfüllung bestimmt werden soll. Man verzichtet sonst von vornherein auf die Erkenntniß des wahren Sachverhalts, indem man Weissagung und Erfüllung nicht reinlich auseinander hält, sondern in jene schon hineinlegt, was doch erst aus dieser zu erkennen war, also auch nur das Verhältniß der schon mehr oder weniger im Hinblick auf die Erfüllung gedeuteten Weissagung zur Erfüllung zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Manche Differenz zwischen Denen, die das Hauptgewicht auf die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung legen, und Denen, welche vorzugsweise den geschichtlichen Charakter der Weissagung betonen, beruht nur darauf, daß Erstere in der angedeuteten Weise die richtige Fragestellung verfehlt und das Problem, um welches es sich handelt, nicht klar und scharf in's Auge gefaßt haben.

Also: die Bedeutung, welche eine Weissagung erst dadurch erhält, daß man sie in dem Lichte betrachtet, welches von der Erfüllung aus auf sie zurückfällt, und der Sinn, in welchem die Propheten ihre Weissagungen selbst verstanden und von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, d. h. ihr geschichtlicher Sinn, sind reinlich auseinander zu halten; und nur der letztere ist im eigentlichsten Sinne des Wortes Inhalt der Weissagung; nur er kann als solcher in Betracht kommen, wenn das Verhältniß der Weissagung zur Erfüllung bestimmt werden soll. Er ist uns also auch nicht von geringer, sondern von der allergrößten Wichtigkeit, da eine wissenschaftliche Beantwortung unserer Frage überhaupt nur von ihm ausgehen darf. —

In welchem Sinne die Propheten selbst ihre Weissagungen von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, das hat bekanntlich die grammatisch-historische und psychologische Auslegung zu ermitteln. So einstimmig nun auch in unserer Zeit von den verschiedensten Standpunkten aus die Nothwendigkeit gerade dieser Auslegungsmethode grundsätzlich anerkannt wird, so hindert doch eine gewisse Scheu und Aengstlichkeit nicht selten die offenbarungsgläubigen Theologen, die Resultate derselben im einzelnen Falle unumwunden anzuerkennen; namentlich pflegt dies bei den Stellen der Fall zu sein, welche seit längerer Zeit in der Kirche als messianische Weissagungen gegolten haben, während die heutige Exegese ihnen diesen Charakter abspricht; aber auch wenn es sich um die Frage handelt, ob diese oder jene wirklich messianische Stelle direkt auf die Person des Messias zu beziehen ist, oder nicht, und überhaupt bei der Feststellung des Weissagungsgehalts solcher Stellen tritt jene Scheu oft genug an den Tag. Erkennt man auch im Allgemeinen den Unterschied alttestamentlicher und neutestamentlicher Erkenntniß an, so scheut man sich doch im einzelnen Falle vor dem Zugeständnisse, daß so wenig neutestamentliche Heilserkenntniß in den Stellen enthalten sein soll, in denen man doch vorzugsweise die Zeugnisse für den innigen Zusammenhang von alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Erfüllung zu finden gewohnt ist. — Aber man sehe wohl zu, ob nicht vielleicht in dieser Scheu eine Geringachtung der keimartigen Anfänge der göttlichen Offenbarung, ein uns nicht zukommendes Meistern der göttlichen Erzieherweisheit enthalten ist. Es ist unsere Pflicht, uns gründlich von dem Wahne frei zu halten, daß nur dann göttliche Offenbarung und Weissagung im Alten Testamente anerkannt werden könne, wenn wir unsere neutestamentliche Erkenntniß darin ausgesprochen finden. — Jene Scheu hat meist ihren Grund darin, daß man, um den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament zu erkennen, den Blick immer noch zu sehr auf die einzelnen Stellen richtet. Wer in einem Tempel, der als architektonisches Meisterwerk anerkannt ist, das Ganze nicht überblickt, sondern nur jeden einzelnen Theil für sich betrachtet, Der sucht leicht in dem einzelnen Theile mehr Schönheit und Vollendung der Formen, als derselbe für sich

allein wirklich hat. Wer aber das Ganze überschaut, der kann unbedenklich die Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit der einzelnen Theile, die erst in ihrer Zusammenordnung und harmonischen Gliederung den Tempel groß und herrlich machen, anerkennen. So ist es auch hier. Wer einen Einblick in und einen Ueberblick über das Ganze der alttestamentlichen Oekonomie, und damit auch eine volle und klare Ueberzeugung davon gewonnen hat, daß der ganze Alte Bund darauf angelegt ist, dereinst im Neuen seine Vollendung zu finden, und daß die ganze Entwicklung der alttestamentlichen Religion dem Christenthume zustrebt, der wird bei der Auslegung aller einzelnen messianischen Stellen unbedenklich nur dasjenige Maß von Erkenntniß des Heilsrathschlusses Gottes anerkennen, welches sie, nach den Regeln streng-geschichtlicher Auslegungsmethode untersucht, wirklich enthalten.

Auf Grund der geschichtlichen und psychologischen Auslegung der einzelnen Stellen, und durch die Untersuchung über das Verhältniß, in welchem ihr Inhalt zu der religiösen Gesammtanschauung Israels, zu dem Entwicklungsgange der alttestamentlichen Religion, zu den geschichtlichen Ereignissen, Zuständen und Verhältnissen ihrer Entstehungszeit und zu der Geisteseigenthümlichkeit der Propheten, von welchen sie ausgesprochen worden sind, steht, sowie durch Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander, wird die gesammte messianische Weissagung des Alten Bundes als geschichtliche Erscheinung ihrem Wesen und Charakter nach erkannt; und erst, wenn man so die Erkenntniß ihres geschichtlichen Charakters gewonnen hat, kann man durch Vergleichung derselben mit der neutestamentlichen Erfüllung eine befriedigende Antwort auf unsere Hauptfrage finden. — Es kann nun natürlich nicht unsere Absicht sein, hier in die Auslegung der einzelnen Stellen einzutreten. Dieses Stück des Untersuchungsweges müssen wir als zurückgelegt voraussetzen. Wohl aber möchten wir zunächst die Ergebnisse unserer Untersuchung über den geschichtlichen Charakter der messianischen Weissagung mittheilen und, soviel im Hinblick auf die Arbeiten Anderer erforderlich scheint, begründen. Zur Erkenntniß des Wesens und Charakters einer geschichtlichen Erscheinung gehört aber vor Allem, daß man auf die Anfänge ihres Werdens

zurückgehe. Darum ist das Erste, womit wir uns zu beschäftigen haben:

Die Genesis der messianischen Weissagung.

Wie ist sie entstanden? Wie ist Israel, wie sind die Propheten insbesondere zu ihr gekommen? — Wenn ein starrer und geistloser Supranaturalismus bei der Antwort stehen bleibt: „durch Gottes Offenbarung" oder: „durch die erleuchtende Wirksamkeit des göttlichen Geistes", so ist das freilich eine Wahrheit, aber noch keine Antwort auf unsere Frage. Es ist eine Wahrheit; denn auch von den messianischen Weissagungen gilt natürlich, was von der prophetischen Predigt überhaupt gilt, daß sie in durch die Wirksamkeit des Geistes vermittelten Offenbarungen Gottes ihren Ursprung hat. Ohne Anerkennung der Realität der den Propheten gegebenen Gottesoffenbarungen ist auch nach unserer Ueberzeugung ein geschichtliches Verständniß der alttestamentlichen Prophetie unmöglich. Wer die Propheten nur für besonders weise und fromme Männer hält, welche ihre eigene religiös-sittliche Ueberzeugung und Wahrheitserkenntniß dem Volke mitzutheilen und im Leben, namentlich auch in der Politik, praktisch geltend zu machen suchten, und zu diesem Zwecke unter Anderm auch die Befürchtungen und Hoffnungen kund machten, welche ihnen theils ihr Glaube an Gottes Gerechtigkeit und Weltregiment, theils ihr Patriotismus und ihr politischer Scharfblick eingab; wer dabei von jeder außerordentlichen Einwirkung des Geistes Gottes auf den Geist der Propheten Umgang nimmt: für Den wird das ganze alttestamentliche Prophetenthum seinem innersten Wesen nach immer eine unbegriffene geschichtliche Erscheinung bleiben. Denn es ist eine unleugbare und auf jedem Blatt der prophetischen Schriften fort und fort bezeugte Thatsache, daß die Propheten selbst das klarste und sicherste Bewußtsein davon hatten, daß sie nicht eigene Gedanken, sondern die ihnen geoffenbarten Gedanken Gottes, nicht eigene Worte, sondern das ihnen in das Herz gegebene und in den Mund gelegte Wort Gottes verkündigten. Das ist ja gerade der Unterschied, welchen sie zwischen sich selbst und den falschen Propheten machen, daß sie von Gott gesandt sind und einen bestimmten Auftrag und

eine Eröffnung über das, was in seinem Rathe beschlossen ist, von ihm empfangen haben, während Jene aufgetreten sind, ohne von Gott gesandt zu sein, und weissagen, ohne daß er zu ihnen geredet hat, vielmehr ihres eigenen Herzens Gesicht reden (חֲזוֹן לִבָּם יְדַבֵּרוּ לֹא מִפִּי י׳), ihres Herzens Trug weissagen, ihre Zunge nehmen und Gottessprüche ausgehen lassen, kurz נְבִיאֵי מִלִּבָּם sind (vergl. Jer. 23, bes. V. 16. 18. 21. 22. 26. 28. 31 und Ez. 13, bes. V. 2. 3. 6. 7. 17). Allerdings beruht diese Unterscheidung auch auf dem klaren Bewußtsein des echten Propheten, daß er als treuer Diener seines Gottes immer und in Allem, was er redet und weissagt, nur das eine Ziel im Auge hat, Gottes Willen in dem Reiche und bei dem Volke Gottes zur Geltung zu bringen, während die falschen Propheten sich der Erfüllung solcher Aufgabe entschlagen und in selbstsüchtigem Interesse den Neigungen und Leidenschaften des Volkes schmeicheln (vgl. z. B. Jer. 23, 22). In der Grundrichtung der prophetischen Wirksamkeit wird es eben offenbar, ob Jemand wirklich von Jehovah zum Propheten berufen ist, in seinem Dienst steht, und von ihm wirklicher Offenbarungen gewürdigt werden kann, oder nicht. Jenen Unterschied selbst aber können die echten Propheten in dieser Weise nur machen, wenn sie sich auf's Klarste dessen bewußt sind, daß ihr Weissagungswort nicht מִלִּבָּם stammt, nicht das Produkt ihrer eignen Reflexion und ihrer Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen ist, sondern ihnen von Gott gegeben ist. Und wie überaus lebendig und kräftig tritt dieses Bewußtsein in ihren Reden hervor, und welche Macht übt es über sie selbst aus! Es ist ja jedem Leser der prophetischen Schriften bekannt, wie nicht blos fast jeder neue Ansatz der Rede mit einem וַיְהִי דְבַר י׳ אֵלַי, כֹּה אָמַר י׳ u. dgl. begonnen, oder mit einem נְאֻם י׳ beschlossen wird, sondern wie auch ihre Rede ganz gewöhnlich in Gottes eigene Rede übergeht, indem sie im Namen Gottes in erster Person sprechen. Auch haben sie nicht blos die zuversichtliche Gewißheit, daß das, was sie im Namen Gottes verkündigen, gewiß geschehen werde, sondern es ist in ihren Augen das von ihnen verkündigte Wort selber eine Gotteskraft, welche seinen eigenen Inhalt ebenso gewiß zur Ausführung bringt, als das in die Form des Wortes gefaßte Naturgesetz sich nicht als leeres Wort, sondern als

eine wirklich vorhandene, in der Natur wirksame Kraft erwei
(vgl. z. B. Jer. 1, 10; 23, 28 f.; Jes. 55, 10 f.). Ueber s
selbst aber übt das Bewußtsein, daß sie einen bestimmten Auftra
von Jehovah empfangen haben, eine so überwältigende Macht au
daß alles eigene, innere Widerstreben dawider nicht aufkommen kan
(vgl. Am. 3, 8 u. bes. Jer. 20, 7—9). Andererseits liegt i
ihm auch die Kraft, welche sie befähigt, mit unbeugsamem Muth
jeder Gefahr die Stirne zu bieten, und ihren Auftrag zu erfülle
wenn sie auch Alles, König, Fürsten, Volk, Priesterschaft und ei
ganze Schaar von falschen Propheten, wider sich haben (vgl. Je
1, 17 ff.; 20, 10 ff.). Es ließe sich noch Vieles anführen al
Beleg für die klare und unerschütterliche Ueberzeugung der Prophete
daß sie nur das verkündigen, was Gott selbst ihnen zur Ve
kündigung mitgetheilt hat a). Diesem Bewußtsein der Prophete
muß gerecht werden, wer die alttestamentliche Prophetie wirkli
geschichtlich begreifen will; und man kann ihm nur gerecht werde
wenn man dasselbe als ein objektiv begründetes anerkenn
wogegen man sich um so weniger sträuben sollte, da ja auch manche
geraume Zeit zuvor geweissagte und rein menschlicher Voraussic
sich entziehende Ereigniß — man denke z. B. an die Vernichtun
des Heeres Sanherib's „durch das Schwert eines Nicht-Mannes

---

a) Vgl. Oehler's Artikel „Weissagung" in Herzog's Real-Enzyklopädi
Bd. XVII, S. 627 ff. — Sehr lehrreich ist unter Anderm auch d
Kap. Jer. 28. Von der Unglücksweissagung, die er im Auftrag sein
Gottes zu verkündigen hatte, unterscheidet hier Jeremias in V. 6 s
bestimmt den mit der falschen Weissagung Hananja's übereinstimmend
patriotischen Wunsch seines eigenen Herzens. — Und so klar er weiß, d
Hananja ein falscher Prophet ist, so begnügt er sich doch zuerst mit ei
bloßen Berufung auf die künftige Entscheidung der Geschichte über
Echtheit oder Lügenhaftigkeit der Weissagung desselben; ja auf die gew
thätige Bekräftigung der falschen Weissagung von Seiten Hananja's erwie
er zunächst noch gar Nichts, sondern „geht seines Weges"; und erst, n
dem ein bestimmtes Gotteswort an ihn ergangen ist, stellt er seine eig
Unglücksweissagung in noch nachdrücklicherer Form der trügerischen He
verheißung Hananja's gegenüber, sagt es ihm auf den Kopf, daß er
falscher Prophet sei, und kündigt ihm noch für das laufende Jahr d
Tod als seine wohlverdiente Strafe (vgl. 5 Mos. 18, 20 ff.) an.

(Jes. 31, 8) — auch dem Schwergläubigen auf's Schlagendste beweist, wie die Geschichte selbst jene so lebendige und sich so mächtig erweisende Ueberzeugung der Propheten gerechtfertigt hat.

Wir erkennen also aus vollster Ueberzeugung den Satz an, daß alle Weissagungen den Propheten durch göttliche Offenbarungen mitgetheilt worden sind. Aber wie wenig damit unsere Frage nach der Entstehung der messianischen Weissagung schon beantwortet ist, wird sich alsbald herausstellen, wenn wir zusehen, in welcher Art und Weise diese Offenbarungsmittheilung an die Propheten nach ihrem eigenen Zeugnisse in der Regel erfolgt ist. Wir beschränken uns jedoch, unserm eigentlichen Zwecke gemäß, auf die nöthigsten Bemerkungen über diesen Gegenstand, zumal wir auf die Erörterungen Bertheau's und besonders Oehler's verweisen können [a]). Mit diesen Theologen müssen wir uns zunächst gegen diejenige Ansicht erklären, welche das für den Zustand der prophetischen Begeisterung Charakteristische in der Ekstase findet und als die gewöhnliche Art der Offenbarungsmittheilung an die Propheten die Vision betrachtet. Der Hauptrepräsentant derselben ist Hengstenberg. Seine in der zweiten Auflage der Christologie im Vergleich zu der ersten nicht unbedeutend modifizirte Ansicht geht näher dahin [b]): Die Propheten befanden sich zwar zur Zeit der Offenbarungsmittheilung, und wenn sie im Geiste redeten, keineswegs in einem Zustande der Bewußtlosigkeit (gegen die montanistische Ansicht); vielmehr gilt von ihnen im höchsten Maße das Wort Steinbeck's: „Der Begeisterte fühlt nicht blos lebendiger; er denkt auch schärfer und klarer." Aber doch war in diesen Zeiten ihr Zustand „ein von dem gewöhnlichen durchaus abgetrennter, außerordentlicher"; sie befanden sich im Zustande der Ekstase, d. h. durch eine plötzliche, übermächtige Einwirkung des Geistes Gottes auf ihren Geist wurde ihr ganzes

a) Vgl. Bertheau, Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande, II., in den Jahrbb. für deutsche Theologie, 1859, Bd. IV, S. 603 ff. u. Oehler, Art. „Weissagung" a. a. O. S. 629 ff.; — auch Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 49 ff.

b) Vgl. Hengstenberg, Christologie III, 2. S. 158—217.

natürliches Leben, das sinnliche Vernehmen und Begehren, d
weltlichen Gedanken und überhaupt das verständige Bewußtsei
(die Reflexion) in ungewöhnlicher, abnormer Weis
zurückgedrängt und dagegen der innere Sinn so mächtig angereg
daß sie das, was ihnen geoffenbart werden sollte, unmittelb
sahen oder hörten. Die äußeren Sinne ruhten dabei ganz; da
verständige Bewußtsein (der νοῦς) war vom πνεῦμα überwältig
und zwar so, daß es allerdings nicht pausirte, vielmehr erhöht u
armirt wurde und der intellektuellen Anschauung, soweit es mö
lich ist, in ihrem Fluge zu folgen suchte, aber doch hinter ihr
bescheidener Entfernung zurückbleiben mußte, sich zur Höhe der u
mittelbaren Erkenntnisse nicht zu erheben vermochte, überhaupt n
in einem untergeordneten, dienenden Verhältnisse zu dem Vermöge
der inneren Wahrnehmung stand. Aus dieser Beschaffenheit de
Zustandes der prophetischen Begeisterung ergibt sich der visionär
Charakter aller prophetischen Erkenntnisse. In der Ekstase sehe
die Propheten Gesichte, und in ihren Reden beschreiben sie nur
was sie im Geiste schauen; deshalb geht auch ihre Rede oft s
rasch von einem Gegenstande auf den andern über, indem die ge
schauten Bilder in raschem Wechsel an ihrem Geistesauge vorüber
ziehen. — — Die Beweise für diese Ansicht, bei deren Wieder
gabe wir uns fast durchaus an Hengstenberg's eigene Worte ge
halten haben a), sind theils aus Beispielen von prophetischer Be
geisterung der niedrigsten Stufe (Bileam, Saul u. s. w.
entnommen, theils aus einzelnen ekstatischen Zuständen, in welche
sich Propheten und Apostel befunden haben, theils aus gewisse
Ausdrücken und Redensarten, die von der ältesten Periode de
Prophetismus her, in welcher jene niedrigste Stufe der prophetische
Begeisterung vorherrschte, im Gebrauch blieben, obschon sie i
Folge der Entwicklung des Prophetismus nicht mehr ihrem buc
stäblichen Wortverstande nach zu nehmen waren, oder die von jene
einzelnen, außerordentlichen Zuständen auf die gewöhnliche A
der Offenbarungsmittheilung an die Propheten übertragen wurd
(חזון, חזים, ראים מראה u. dgl.). Der Hauptfehler der A

a) Vgl. a. a. O., S. 169. 173. 174. 176. 179. 181. 184.

sicht aber ist eben der, daß sie die verschiedenen Stufen und Arten der prophetischen Begeisterung nicht unterscheidet und darum dem wirklichen Thatbestand nicht gerecht werden kann. Mit gutem Grunde ist bemerkt worden, daß die Weissagungen in Jes. 40—66, und überhaupt die meisten Weissagungen in den Büchern Jesaia's, Jeremia's, Ezechiel's, Hosea's, Micha's und Anderer, sich weder als Beschreibung von in der Ekstase geschauten Bildern zu erkennen geben, noch einen „von dem gewöhnlichen, durchaus abgetrennten, außerordentlichen“ Zustand, in welchem sich die Propheten befunden hätten, verrathen. „Diese Reden bezeugen nicht ein, etwa auch in gewaltsamen körperlichen Bewegungen und Zuckungen sich äußerndes, plötzliches Ergriffensein von einer höheren Gewalt, sie bezeugen vielmehr eine dauernde Einwirkung Gottes, eine durch die Gemeinschaft mit ihm gehobene Thätigkeit, welche die freieste Anwendung menschlicher Gaben und die freieste Verfügung über die eigenen Kräfte und Fähigkeiten gestattet.“ [1]) Hengstenberg gibt selbst zu, daß die eschatologischen Reden Christi, namentlich Matth. 24 u. 25, mit den messianischen Weissagungen der Propheten wesentlich gleichartig sind, sofern die charakteristische Eigenthümlichkeit, daß durch weite Zeiträume von einander geschiedene Begebenheiten zusammengeschaut und als Kontinuum dargestellt würden, beiden gemeinsam sei; er gibt ferner zu, daß jene Reden „in keiner Weise einen visionären Charakter“ an sich tragen, „wie denn ekstatische Zustände bei Christo nirgends wahrzunehmen sind“ (a. a. O. S. 193). Was berechtigt da noch zu der Behauptung, daß die wesentlich gleichartigen Weissagungen der Propheten in durch Visionen vermittelten und in ekstatischen Zuständen gegebenen Offenbarungsmittheilungen ihren Ursprung haben müssen? Und was würde aus dem Geistesleben derjenigen Propheten werden, welche nicht etwa blos dann und wann einmal weissagten, für die vielmehr die Prophetie eigentlicher Lebensberuf war, den sie eine lange Reihe von Jahren hindurch fort und fort erfüllten (vgl. z. B. Jer. 25, 3)? In Folge der, stets in ununterbrochener Reihenfolge wiederkehrenden, abnormen Zustände,

[1]) Vgl. Bertheau a. a. O., S. 607 u. 610.

in welche der Geist der Propheten durch die plötzlichen und übe mächtigen Einwirkungen des Geistes Gottes versetzt worden sei soll, hätte das Geistesleben eines Jesaias oder Jeremias der recht Gesundheit ermangeln müssen! Gegenüber der These, daß das fü den Zustand der prophetischen Begeisterung Charakteristische d Ekstase sei, darf man, Angesichts der Nachrichten des Alten Testamentes über den Prophetismus, und namentlich Angesichts de prophetischen Schriften, getrost *die* These aufstellen: je mehr de Zustand der prophetischen Begeisterung vorzugsweise *nur ein ekstatischer Zustand* ist, einer um so *niedrigeren* Stufe des Prophetismus gehört er an; dagegen kommen auf der höheren Stufe des entwickelten und gereifteren Prophetismus ekstatische Zustände *nur noch selten*, am ehesten bei der allerersten, die Berufung des Propheten enthaltenden Offenbarungsmittheilung vor [a]).

Daß nämlich auf dem Gebiete des echten Prophetismus wirklich auch ekstatische Zustände vorkommen, kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden. Das ist durch das Alte und durch das Neue Testament klar bezeugt. Bei der *niedrigsten Art* derselben ist der in der Ekstase Befindliche seiner selbst nicht mehr mächtig; die zwei wesentlichen Lebensfunktionen der Persönlichkeit, das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, sind suspendirt; der Ekstatiker hat die Besinnung verloren und thut, was er thut, nicht mehr kraft eigener Entschließung; er ist ein bewußt- und willenloses Werkzeug des ihn übermächtig erfassenden Geistes. So hat er denn auch,

---

a) Uebrigens ist die ganze Ausführung Hengstenberg's nicht frei von inneren Widersprüchen. In der *ersten* Auflage seiner Christologie hatte er seine Grundansicht konsequent durchgeführt, war aber dabei auch so ziemlich auf den montanistischen Irrweg gerathen. Die Aenderungen in der *zweiten* Auflage sind Verbesserungen, sofern sie dem wirklichen Thatbestand mehr gerecht werden; aber sie sind zugleich auch, wenigstens theilweise, Inkonsequenzen im Vergleich mit der, in der Hauptsache und in ihren wesentlichsten Folgerungen festgehaltenen Grundansicht. Namentlich die a. a. O. S. 194 aufgestellte Behauptung, „daß die Propheten es in der Regel *mit allgemeinen Wahrheiten* zu thun haben, nicht mit Thatsachen in ihrer empirischen Besonderheit", stimmt wenig zu der sonstigen Ausführung.

wenn der Zustand der Ekstase vorüber ist, keine bestimmte Erinnerung an das, was er erlebt und erfahren hat. Beispiele solcher ekstatischen Zustände liegen in dem, was von Saul und seinen Boten in 1 Sam. 19, 20 ff. erzählt ist, und in dem neutestamentlichen γλώσσαις λαλεῖν (1 Kor. 14) vor. Es versteht sich von selbst, daß ekstatische Zustände solcher Art nicht dazu geeignet sind, eine Offenbarungsmittheilung möglich zu machen; sie stehen unterhalb der Grenze des eigentlichen Prophetismus, wie denn auch der Apostel Paulus (1 Kor. 14) den nur τῷ πνεύματι und nicht auch τῷ νοΐ redenden Zungenredner von dem Propheten ausdrücklich unterscheidet und den letzteren gerade deshalb über jenen stellt, weil bei ihm auch der νοῦς thätig ist, so daß er im Stande ist, zur Erbauung der Gemeinde zu reden [a]). — Es kommen nun aber auch andere ekstatische Zustände vor, in welchen keine solche Suspension der Lebensfunktionen des Ich's durch die Uebermacht des Geistes eintritt; die Selbstthätigkeit tritt zwar zurück, ist aber nicht gebunden; die eigene Willensentschließung kann sich der Macht des Geistes gegenüber geltend machen (1 Kor. 14, 32); die Kontinuität des klaren Selbstbewußtseins ist nicht unterbrochen; wohl aber ist die Verbindung des geistigen Lebens mit der Außenwelt zeitweilig unterbrochen, die Wechselbeziehung zwischen dem Selbstbewußtsein und der Sinnenwelt suspendirt und der Geist ganz und gar mit der aufnehmenden Thätigkeit der Wahrnehmung eines der Sinnenwelt nicht angehörigen Objektes beschäftigt [b]). In diesem Falle bleibt eine mehr oder weniger klare Erinnerung an das in der Ekstase Geschaute oder Gehörte zurück, wenn diese vorüber ist. Die schon von den Alten bemerkte [c]) Analogie solcher

---

a) Es soll übrigens nicht geleugnet werden, daß beim Zungenreden keineswegs immer ein Zustand der Bewußtlosigkeit eintrat, wie ja schon der von dem Apostel (1 Kor. 14) wiederholt erwähnte Fall beweist, daß der Zungenredner auch auslegen konnte, was er redete. Zwischen jener niedrigsten und der höheren Stufe der Ekstase gibt es eben mancherlei Uebergänge.

b) Vgl. die von Tholuck a. a. O. S. 69 angeführte Stelle aus Beck's biblischer Seelenlehre.

c) Vgl. z. B. Cicero de divinatione I, 50 (113). 51 (117). 57 (129). 30 (63).

In welchem Sinne die Propheten selbst ihre Weissagungen von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, das hat bekanntlich die grammatisch-historische und psychologische Auslegung zu ermitteln. So einstimmig nun auch in unserer Zeit von den verschiedensten Standpunkten aus die Nothwendigkeit gerade dieser Auslegungsmethode grundsätzlich anerkannt wird, so hindert doch eine gewisse Scheu und Aengstlichkeit nicht selten die offenbarungsgläubigen Theologen, die Resultate derselben im einzelnen Falle unumwunden anzuerkennen; namentlich pflegt dies bei den Stellen der Fall zu sein, welche seit längerer Zeit in der Kirche als messianische Weissagungen gegolten haben, während die heutige Exegese ihnen diesen Charakter abspricht; aber auch wenn es sich um die Frage handelt, ob diese oder jene wirklich messianische Stelle direkt auf die Person des Messias zu beziehen ist, oder nicht, und überhaupt bei der Feststellung des Weissagungsgehalts solcher Stellen tritt jene Scheu oft genug an den Tag. Erkennt man auch im Allgemeinen den Unterschied alttestamentlicher und neutestamentlicher Erkenntniß an, so scheut man sich doch im einzelnen Falle vor dem Zugeständniß, daß so wenig neutestamentliche Heilserkenntniß in den Stellen enthalten sein soll, in denen man doch vorzugsweise die Zeugnisse für den innigen Zusammenhang von alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Erfüllung zu finden gewohnt ist. — Aber man sehe wohl zu, ob nicht vielleicht in dieser Scheu eine Geringachtung der keimartigen Anfänge der göttlichen Offenbarung, ein uns nicht zukommendes Meistern der göttlichen Erzieherweisheit enthalten ist. Es ist unsere Pflicht, uns gründlich von dem Wahne frei zu halten, daß nur dann göttliche Offenbarung und Weissagung im Alten Testamente anerkannt werden könne, wenn wir unsere neutestamentliche Erkenntniß darin ausgesprochen finden. — Jene Scheu hat meist ihren Grund darin, daß man, um den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament zu erkennen, den Blick immer noch zu sehr auf die einzelnen Stellen richtet. Wer in einem Tempel, der als architektonisches Meisterwerk anerkannt ist, das Ganze nicht überblickt, sondern nur jeden einzelnen Theil für sich betrachtet, der sucht leicht in dem einzelnen Theile mehr Schönheit und Vollendung der Formen, als derselbe für sich

allein wirklich hat. Wer aber das Ganze überschaut, der kann unbedenklich die Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit der einzelnen Theile, die erst in ihrer Zusammenordnung und harmonischen Gliederung den Tempel groß und herrlich machen, anerkennen. So ist es auch hier. Wer einen Einblick in und einen Ueberblick über das Ganze der alttestamentlichen Oekonomie, und damit auch eine volle und klare Ueberzeugung davon gewonnen hat, daß der ganze Alte Bund darauf angelegt ist, dereinst im Neuen seine Vollendung zu finden, und daß die ganze Entwicklung der alttestamentlichen Religion dem Christenthume zustrebt, der wird bei der Auslegung aller einzelnen messianischen Stellen unbedenklich nur dasjenige Maß von Erkenntniß des Heilsrathschlusses Gottes anerkennen, welches sie, nach den Regeln streng-geschichtlicher Auslegungsmethode untersucht, wirklich enthalten.

Auf Grund der geschichtlichen und psychologischen Auslegung der einzelnen Stellen, und durch die Untersuchung über das Verhältniß, in welchem ihr Inhalt zu der religiösen Gesammtanschauung Israels, zu dem Entwicklungsgange der alttestamentlichen Religion, zu den geschichtlichen Ereignissen, Zuständen und Verhältnissen ihrer Entstehungszeit und zu der Geisteseigenthümlichkeit der Propheten, von welchen sie ausgesprochen worden sind, steht, sowie durch Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander, wird die gesammte messianische Weissagung des Alten Bundes als geschichtliche Erscheinung ihrem Wesen und Charakter nach erkannt; und erst, wenn man so die Erkenntniß ihres geschichtlichen Charakters gewonnen hat, kann man durch Vergleichung derselben mit der neutestamentlichen Erfüllung eine befriedigende Antwort auf unsere Hauptfrage finden. — Es kann nun natürlich nicht unsere Absicht sein, hier in die Auslegung der einzelnen Stellen einzutreten. Dieses Stück des Untersuchungsweges müssen wir als zurückgelegt voraussetzen. Wohl aber möchten wir zunächst die Ergebnisse unserer Untersuchung über den geschichtlichen Charakter der messianischen Weissagung mittheilen und, soviel im Hinblick auf die Arbeiten Anderer erforderlich scheint, begründen. Zur Erkenntniß des Wesens und Charakters einer geschichtlichen Erscheinung gehört aber vor Allem, daß man auf die Anfänge ihres Werdens

Prophet den Versuch macht, es bei sich zu behalten, in seinem Herze wie brennendes Feuer (Jer. 20, 9). Daher auch die Vorstellung, da der Prophet das Wort der Weissagung wie eine Speise essen m (Jer. 15, 16; Ez. 2, 8; 3, 3). — Solchen Andeutungen f gend, gehen wir gewiß nicht fehl, wenn wir bei dieser Einsprac Gottes und dem ihr korrespondirenden innerlichen Vernehmen d Wortes Gottes an eine unmittelbar durch den Gei Gottes im Geiste des Propheten gewirkte Gewißhei über den Willen und Rathschluß Gottes denken. Es ist eine Gewißheit, die nicht auf dem Wege der Reflexion entstanden, überhaupt nicht in gewöhnlicher Weise rein aus des Propheten eigenem Geiste erzeugt ist; denn die Propheten sind sich dessen ganz klar bewußt, daß dieselbe durchaus eine von Gott gegebene ist; wie der vertraute Diener aus dem Munde seines Herrn hört, was sein Wille und sein Vorhaben ist, so vernehmen sie aus Gottes Munde seine Befehle und Rathschlüsse; der ganze Vorgang bewegt sich nicht in der Sphäre der bloßen Subjektivität, sondern ist ein thatsächlicher Verkehr des lebendigen, persönlichen Gottes mit der Person des Propheten. Als solcher wird er überall dargestellt. Aber auf der anderen Seite braucht die Bewirkun dieser Gewißheit über den Willen und Rathschluß Gottes durchau nicht mit einem ekstatischen oder der Ekstase ähnlichen Zustand de Propheten verbunden zu sein. Es kann wohl die Einwirkun des Geistes Gottes auf den Geist des Propheten sich so steiger daß immer mehr die gesammte Geistesthätigkeit des Propheten a diese eine, von dem Geiste gewirkte Ueberzeugung konzentrirt wir und so kann es, indem auch die Phantasie in Mitthätigkeit ge zogen wird, zur ekstatischen Vision kommen; aber das Gewöhnlic die Regel ist das keineswegs; und der ganze Vorgang, so g heimnißvoll er auch an sich ist, liegt doch durchaus nicht außer d Bereiche unserer psychologischen Erfahrung. Zwei Analogie aus dem Gebiet der religiösen Erfahrung dienen besond dazu, ihn unserm Verständnisse näher zu bringen. Die eine die Art und Weise, wie auch heute noch jede lebendige Glauben überzeugung, jede ihrer selbst gewisse christliche Wahrheitserkenntni zu Stande kommt. Auch eine solche ist ja kein Produkt der Re-

flexion, wenn diese auch in Mitthätigkeit gezogen worden sein mag; sie ist überhaupt nicht rein aus des Menschen eigenem Geiste entstanden; vielmehr kommt sie in jedem Einzelnen nur durch eine offenbarende Thätigkeit Gottes zu Stande; sie entsteht nur durch eine unmittelbar vom Geiste Gottes gewirkte Vergewisserung über die Heilswahrheit, durch das sogenannte testimonium internum spiritus sancti. „Fleisch und Blut" — sagt der Herr Matth. 16, 17 zu Petrus, nachdem er das Bekenntniß: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" abgelegt hat — „Fleisch und Blut hat dir keine Offenbarung gegeben, sondern mein Vater im Himmel." (Vgl. auch Matth. 11, 25.) Auf eine wesentlich ganz gleichartige Offenbarungsmittheilung haben wir ohne Zweifel den größten Theil des Inhaltes der prophetischen Reden zurückzuführen, namentlich alle die Partieen, in welchen es sich nur um Geltendmachung des aus dem Gesetz bekannten Willens Gottes, um die Erinnerung an die Grundwahrheiten des alttestamentlichen Glaubens, um die Anwendung derselben auf bestimmte Verhältnisse, um die weitere Entwicklung und Vertiefung vorhandener religiöser Erkenntnisse u. dgl. handelt. In diesen Bereich fällt auch ein sehr großer Theil des Inhaltes der messianischen Weissagung. Die Analogie der Offenbarungsmittheilung an die Propheten und dieser innerlichen Vergewisserung über die Heilswahrheit durch den Geist Gottes ist eine um so vollständigere, da in beiden Fällen — um dies schon vorauszunehmen — die Wirksamkeit des Geistes unauflöslich verknüpft ist mit der Wirksamkeit des mündlich oder schriftlich bezeugten Gotteswortes, als mit ihrem Korrelate. Es ist ja bekannt, wie häufig die Predigt der Propheten an die ihrer Vorgänger anknüpft und daraus hervorwächst. — Man könnte freilich sagen, daß unsere Bemerkungen dem spezifischen Charakter der prophetischen Predigt nicht gerecht werden. Man könnte namentlich darauf hinweisen, es sei ja doch auch von dem alttestamentlichen Lehrer der Weisheit anzunehmen, daß er durch den Geist Gottes über die religiöse und sittliche Wahrheit vergewissert worden ist; auch er wolle eine auf diesem Wege entstandene religiöse Erkenntniß Anderen mittheilen und sie praktisch geltend machen; und doch

fänden wir nirgends in den, dem Gebiet der didaktischen Poe[si]
angehörigen Schriften des Alten Testamentes jene nachdrücklich
immer wiederkehrende Geltendmachung der Lehren, Ermahnung[en]
und Warnungen als eines von Gott selbst zu den Hörern o[der]
Lesern gesprochenen Wortes; jenes so oft bis zum Uebergang
Gottes eigene Rede sich steigernde Vollbewußtsein, im Namen u[nd]
Auftrag Jehovah's zu reden, welches die prophetischen Reden un[d]
Schriften charakterisirt a). Allein dieser allerdings augenfällig[e]
Unterschied hat seinen Grund darin, daß der Prophet von einem
bestimmten an ihn ergangenen Rufe weiß, durch welchen er zum
Organ Jehovah's, zum Dollmetscher des göttlichen Willens, zum
Träger der fortgehenden Offenbarung Gottes an sein Volk gemacht
worden und vor Andern mit einer bestimmten Mission
an seine Zeitgenossen von Gott betraut worden ist, während der
Lehrer der Weisheit sich nur des allgemeinen Berufs bewußt
ist, den jeder im Besitz einer Wahrheitserkenntniß befindliche Mann
in sich fühlt, seinen Schatz nicht für sich zu behalten, sondern ihn
auch für Andere nutzbar zu machen. Der Letztere sieht sich darum
auch zu seinen Belehrungen und Ermahnungen nicht dadurch ver-
anlaßt, daß die ihm vor Augen tretenden Zustände und Verhält-
nisse eben jetzt die Erfüllung einer ganz bestimmten, vo[n]
Gott ihm auferlegten Berufspflicht von ihm forder[n],
wie dies bei dem Propheten der Fall ist. Naturgemäß wi[rd]
darum auch sein Wort viel mehr das Produkt seiner Reflexion se[in]
und wird ihm als solches und als Frucht seiner Lebenserfahru[ng]
zum Bewußtsein kommen, auch wenn ihm der Geist Gottes [die]
Wahrheit desselben versiegelt. Dem Propheten dagegen wird [das,]
worüber ihn der Geist Gottes vergewissert hat, auf Grund [des]
Bewußtseins seiner besonderen göttlichen Mission immer als [das]
Wort zum Bewußtsein kommen, das Gott ihm eben jetzt [ge-]
geben hat, damit er unter diesen bestimmten Verhä[ltnissen]

---

a) Die Wahrnehmung dieses Unterschiedes ist die Veranlassung zu der [be-]
kannten rabbinischen Lehre, daß die prophetischen Schriften durch [die]
רוּחַ הַנְּבוּאָה, die Hagiographen dagegen nur im Allgemeinen durch [die]
רוּחַ הַקֹּדֶשׁ eingegeben seien.

wissen den ihm übertragenen Beruf erfülle. Bringen wir dieses Berufsbewußtsein der Propheten mit in Rechnung, so wird jene unmittelbar durch den Geist Gottes bewirkte und dem testimonium internum spiritus sancti ganz gleichartige Vergewisserung über das, was im bestimmten Falle als Wille und Rathschluß Gottes zu verkündigen war, vollständig ausreichen, um den spezifischen Charakter der prophetischen Predigt, soweit sie den oben bezeichneten Inhalt hat, zu erklären[a]).

Allerdings aber würde jenes Berufsbewußtsein selbst nicht in so außerordentlicher Energie in den Propheten vorhanden sein können, wenn ihnen nicht auch Aufschlüsse zu Theil würden, die der Geist Gottes nicht jedem Frommen, sondern eben nur den Propheten gibt. Ohne die Erfahrungsgewißheit, daß Jehovah seinen Propheten, als seinen vertrauten Dienern, seine Rathschlüsse offenbart, daß diese also ein Wissen um das Zukünftige vor allen Andern voraus haben, wäre die Energie des Bewußseins der Propheten über ihre göttliche Mission psychologisch kaum denkbar, so wahr es auch ist, daß ihr Beruf nicht in erster Linie in der Vorausverkündigung des Zukünftigen besteht. Auch für diese vom Geiste Gottes in dem Geiste der Propheten gewirkte Vergewisserung über das, was für die Zukunft im Rathe Gottes beschlossen ist, haben wir auf dem Gebiete der religiösen Erfahrung ein durchaus zutreffendes Analogon, auf welches jüngst auch Oehler aufmerksam gemacht hat[b]). Es ist die Vergewisserung über die Gebetserhörung, namentlich wenn es sich dabei um bestimmte, dem Gebiete des äußerlichen Lebens angehörige oder mitangehörige Dinge handelt. Solche Gewißheit ist auch keine durch Reflexion, überhaupt keine aus des Menschen Geist entstandene; auch sie ist unmittelbar durch den Geist Gottes im Geiste des Betenden gewirkt, und kommt diesem als eine von dem lebendigen Gotte, zu

---

a) Wir unterlassen es, um nicht zu weit von unserm Gegenstande abzukommen, von dem oben über die prophetische Predigt Gesagten die Anwendung auf die Berufsthätigkeit unserer Prediger zu machen, und neben dem, was diese, wenn sie rechter Art ist, mit der prophetischen gemein hat, auch den Unterschied zwischen beiden hervorzuheben.

b) Vgl. Oehler a. a. O., S. 639.

dem er gesprochen, ihm gegebene Antwort zum Bewußtsein; d
Gewißheit des rechten Beters darüber, daß es keine bloße Einbil
dung ist, er habe von Gott selbst die Antwort erhalten, daß e
vielmehr ein so thatsächliches, reales Erlebniß ist, wie irgend ein
äußerliches Erlebniß, ist ganz ebenso zweifellos und erweist sich
ebenso kräftig und wirksam, wie die ganz gleichartige und in glei-
cher Weise entstandene Gewißheit des Propheten, daß Gott zu ihm
geredet habe. Es ist ja bekannt, wie in den Psalmen in Folge
des innerlichen Vernehmens der göttlichen Antwort die schmerzlichste
Klage und flehentlichste Bitte häufig in die fröhlichste Zuversicht,
ja in jubelnden Lobpreis der göttlichen Gnade übergeht; manchmal
in so auffallender Weise, daß der Uebergang für einen Standpunkt,
der auch dem wahren, inneren Wesen der Prophetie nicht gerecht
wird, psychologisch nur denkbar erscheint, wenn man annehme, daß
schon die Errettung aus der Noth oder wenigstens eine Wendung
zum Besseren in der Lage des Betenden eingetreten sei[a]). Tref-
fend hat Oehler darauf hingewiesen, daß diese Analogie um so
mehr Beachtung verdiene, weil der Propheten Verkehr mit Gott,
während dessen sie Offenbarungen empfangen, nicht selten als eigent-
licher Gebetsverkehr dargestellt (Jer. 32, 16 ff.; 42, 4; Hab. 1),
ja das Gebet als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung
genannt werde (Jer. 33, 2 f.), wie denn auch von der Gebets-
erhörung und von der Offenbarungsmittheilung an die Propheten
der Ausdruck עָנָה (antworten) gebraucht werde (Jer. 23, 35. 37;
33, 3; Mich. 3, 7; Hab. 2, 2). — Die Gabe des Gebets
ist eine allgemeine Gnadengabe; aber doch haben einzelne Beter
vor anderen ein besonderes Charisma, vermöge dessen es zu ihren
häufig wiederkehrenden Lebenserfahrungen gehört, daß sie schon
während des Gebets über die Erhörung oder Nichterhörung be-
stimmter, auch das äußerliche Leben betreffender Bitten innerlich
vergewissert werden. So setzt auch die durch den Geist Gottes
bewirkte Vergewisserung des Propheten über das, was in Gottes
Rath beschlossen ist, ein besonderes Charisma voraus. Die
natürliche Anlage aber, welche in diesem und in jenem Falle

a) Vgl. Hitzig, Die Psalmen, S. 128.

durch die Mittheilung des Geistes Gottes zum Charisma geheiligt und gesteigert wird, ist das *Ahnungsvermögen* der menschlichen Seele, das unstreitig einzelnen Personen in besonders hohem Maße eigen ist [a]).

Verhält es sich nun mit der regelmäßigen Offenbarungsmittheilung an die Propheten in der angegebenen Weise, so erhellt *zunächst*, wie sehr die eigentliche Prophetie ein *normales sittlich-religiöses Verhältniß des Propheten zu Gott* als ihre nothwendige Voraussetzung erfordert [b]) — weshalb eben, wie oben bemerkt worden ist, der sittlich-religiöse Charakter der Wirksamkeit eines Mannes, der für einen Propheten gehalten sein will, darauf schließen läßt, ob er wirklich von Gott Offenbarungen empfängt, oder ob er das nur vorgibt (s. S. 14 f). Es begreift sich *sodann*, daß in der Darstellung dessen, worüber der Prophet von dem Geiste Gottes vergewissert worden ist, *seine eigene Geisteseigenthümlichkeit* sich in vollem Maaße bemerklich machen muß; denn der Wirksamkeit des Geistes Gottes muß ja schon die aufnehmende, die Geisteswirkung in die Form des Gedankens oder der Anschauung umsetzende und sich so assimilirende Thätigkeit des Geistes des Propheten entsprechen, damit jene Vergewisserung auch nur ihm selbst zum Bewußtsein kommen kann; und die *Mittheilung* dessen, worüber er vergewissert worden ist, an Andere kann nur geschehen, indem er dasselbe zum Gegenstand seiner *reproduzirenden* Thätigkeit macht, wobei Reflexion, Phantasie, überhaupt alle geistigen Vermögen in *dem* Maße und in *der* Weise, wie es seine Geisteseigenthümlichkeit mit sich bringt, in Thätigkeit treten. In dieser Beziehung ist das Wort Gottes, das er verkündigt, auch des Propheten eigenes Wort, das, was seinem letzten Ursprung nach *nicht* מִלִּבּוֹ kommt, doch auch wieder etwas מִלִּבּוֹ Kommendes. — *Endlich* (und darauf kommt es uns hier besonders an) erhellt auch, daß die durch

---

a) Näheres über diese Naturgrundlage des χάρισμα προφητείας s. unter Anderem bei *Tholuk* a. a. O., S. 1 ff. und in den dort angeführten Schriften.

b) Vgl. darüber *Oehler* a. a. O., S. 639 f.

die Offenbarungsmittheilung entstehende neue Erkenntniß des P
pheten, wenn sie auch eine unmittelbar durch den Geist Gottes
wirkte ist, doch nie eine unvermittelte, mit den
Geiste des Propheten vorhandenen Erkenntnisse
Vorstellungen und Begriffen in keinem genetisch
Zusammenhang stehende sein kann, vielmehr — u
beschadet ihrer eigenen Neuheit — aus dem, was schon ge
stiges Eigenthum des Propheten ist, herausgeboren, od
vielmehr durch die Wirksamkeit des Geistes Gott
organisch an das Licht des Bewußtseins geförde
werden muß. Denn wie könnte der Geist Gottes in dem Gei
des Propheten eine Gewißheit wirken über etwas, was diese
durchaus fremd und absolut neu wäre, was er nicht in s
nem innerlichen Zusammenhang und seiner Uebereinstimmung m
dem bisherigen Gesammtinhalt seines Bewußtseins anerkennen u
an der ihm zukommenden Stelle darein einordnen könnte? Ei
Erkenntniß, die nicht durch organisch-genetischen Zusammenhang m
dem bisherigen Inhalte des Bewußtseins psychologisch vermitt
ist, könnte von dem Geiste Gottes nur in magischer Weise in de
Geiste des Propheten gewirkt, d. h. in äußerlich-mechanischer We
in denselben gelegt werden. Auf solchem Wege kann aber ei
Erkenntniß, kann auch jene unmittelbare Gewißheit über den Wil
und Rathschluß Gottes unmöglich entstehen. Das Gesetz, welc
in dem Gebiete des natürlichen Lebens gilt, gilt nicht minder
der Sphäre des geistigen Lebens: das Gesetz, daß auf äußerli
mechanischem Wege Nichts in den lebendigen Organismus wirkl
aufgenommen und in seinen Lebensprozeß und seine Lebensthät
keit hineingezogen werden kann. Dort wie hier kann dies n
vermöge eines durch die rezeptive Thätigkeit bedingten Assimilatio
prozesses geschehen, und dieser Assimilationsprozeß ist in unse
Falle eben nur dann möglich, wenn die von dem Geiste Got
gewirkte neue Erkenntniß nicht etwa blos äußerliche A
knüpfungspunkte, sondern ihre Wurzeln, die verborgenen,
Moment der Offenbarungsmittheilung dem Propheten selbst n
zum Bewußtsein kommenden Anfänge ihres Werdens
dem bisherigen Inhalt des Bewußtseins des Propheten hat.

Was so im Hinblick auf die Natur und die Gesetze des geistigen Lebens angenommen werden muß, das erscheint auch allein als das Gott Geziemende. Denn das wäre doch gewiß keine Gottes würdige Vorstellung, wenn man annehmen wollte, die Offenbarungsmittheilung an den Propheten erfolge so, daß die in seinem Geiste schon vorhandene Wahrheitserkenntniß dabei ein todtes Gut bliebe. Nein! Der Geist Gottes fängt sein Werk nicht immer wieder ganz von vorne an; vielmehr macht er es sich zum Geschäft, die in der schon vorhandenen Wahrheitserkenntniß liegenden Keime zu entwickeln, sie immer mehr zur Entfaltung zu bringen und durch die Wechselwirkung, welche sie vermöge der ihnen eigenen Lebenskraft im Verlaufe ihrer Entwicklung auf einander üben, in organischer Weise Neues aus ihnen hervortreten zu lassen. Nur das ist eine wirklich Gottes würdige Art und Weise der Offenbarungsmittheilung a). —

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun, daß die Frage nach der Genesis einer messianischen Weissagung erst dann wirklich und vollständig beantwortet ist, wenn nachgewiesen wurde, wie ihre Entstehung psychologisch vermittelt war, genauer: wie sie in dem gesammten Inhalte des Bewußtseins des Propheten schon ihre Wurzeln und Keime hatte und in organischer Entwicklung aus demselben hervorgegangen ist. Handelt es sich um die einzelne messianische Weissagung, so kommt dabei nicht nur das in Betracht, was der Prophet, als ein Mann, der auf dem Höhepunkte der religiösen Entwicklung seiner Zeit steht, vermöge seiner Bekanntschaft mit dem Gesetze, mit der Geschichte seines Volkes, mit den Weissagungen seiner Vorgänger, mit der Einrichtung des Gottesreiches u. s. w. in sein Bewußtsein aufgenommen hat, sondern auch seine Kenntniß

a) Wir haben im Obigen nur diejenige Art der Offenbarungsmittheilung, welche wir als die gewöhnliche, weitaus in den meisten Fällen anzunehmende erkannt haben, ausdrücklich berücksichtigt. Es ließe sich aber leicht zeigen, daß unsere Ausführung in allem Wesentlichen auch für die in der Ekstase und durch Visionen gegebenen Offenbarungen Geltung hat, wie schon aus dem ersehen werden kann, was oben (S. 24) über die psychologische Genesis der Visionen angedeutet worden ist.

der Zustände und Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart, d
Wahrnehmungen und Erfahrungen, die er unter seinen Volksg
nossen gemacht, die Kunde von den weltgeschichtlichen Ereigniss
und den Völkerverhältnissen seiner Zeit, die er erhalten hat u. s. w. –
Bei der Beantwortung der Frage nach der Entstehung der messia
nischen Weissagung überhaupt kommt dagegen wesentlich nur
das in Betracht, daß die Propheten vor Anderen diejenigen Glieder
des alttestamentlichen Gottesvolkes sind, welche „das Gesetz ihres
Gottes in ihrem Herzen haben" (Ps. 37, 31; Jes. 51, 7; vgl.
5 Mos. 30, 14); oder, allgemeiner ausgedrückt: daß sie vor
Anderen die Träger und Repräsentanten der Religion Israels sind.
Es wird also nachzuweisen sein, daß und wie die messianischen Erwartungen und Weissagungen aus dem innersten Lebensmarke der durch Gottes Offenbarungen begründeten und entwickelten Religion des alttestamentlichen Bundesvolkes hervorwachsen konnten und mußten. In dem Wesen dieser Religion ist der Grund
aufzuzeigen für jenes erwartungsvolle Ausschauen und Sichaus
strecken nach einem von Gottes unwandelbarem Rathschlusse zuvo
bestimmten und „am Ende der Tage" zu erreichenden herrliche
Vollendungsziele, welches für sie so charakteristisch ist und s
allein unter allen Religionen des Alterthums zur Religion der Hof
nung gemacht hat.

Man kann nun im Allgemeinen sagen: jener Grund liegt
dem Idealismus der alttestamentlichen Offenbarungsreligio
d. h. er liegt darin, daß durch die Offenbarung Gottes in d
religiöse Bewußtsein Israels Ideen eingepflanzt waren, die ei
so großen, tiefen und reichen Inhalt in sich schlossen, daß man
den thatsächlich vorhandenen religiösen Zuständen und Verhältnis
nie eine auch nur einigermaßen vollkommene Verwirklichung d
selben erkennen konnte, — Ideen, die mit jedem Fortschritt in
Entwicklung des religiösen Lebens und der religiösen Erkennt
Israels, zugleich die Tiefe und den Reichthum ihres eigenen I
haltes mehr aufschlossen, und deren Macht daher dem religi
Leben auf jedem Punkte seiner Entwicklung nothwendig jene Ri
tung auf ein noch in der Zukunft liegendes Vollendungsziel ge

mußte. Je lebendiger ein frommer Israelite sich des Widerspruchs von Idee und Wirklichkeit bewußt wurde — und wer mußte desselben mehr inne werden, als der durch Intensität des religiösen Lebens und durch Reichthum und Reinheit der religiös-sittlichen Erkenntniß ausgezeichnete Prophet? —, um so mehr mußte sein Glauben, Hoffen und Sehnen auf die dereinstige Aufhebung dieses Widerspruchs und auf die vollständige Verwirklichung der Idee sich richten. Die wichtigsten dieser Ideen haben wir nun als die Keime, aus denen die messianische Weisheit hervorgegangen ist, näher in's Auge zu fassen. Vor anderen erfordern besonders drei unsere Aufmerksamkeit: die Idee der Bundesgemeinschaft; die damit unmittelbar zusammenhängende Idee des Reiches Gottes, und, als Keim für die messianische Weissagung im engeren Sinne, die Idee des theokratischen Königsthums.

I. Die Idee der Bundesgemeinschaft ist die Grund- und Hauptidee der alttestamentlichen Offenbarungsreligion [a]). Sie ist der Mittelpunkt, auf welchen der gesammte Inhalt des Glaubens und der religiösen Erkenntniß Israels einheitlich bezogen wird. — Als Schöpfer der Welt hat Gott sein Absehen schon darauf gerichtet, mit Israel in Bundesgemeinschaft zu treten, wie dadurch angedeutet ist, daß das Schöpfungswerk, nachdem es vollendet ist, durch die Heiligung des siebenten Tages gekrönt wird; denn die Grundidee des Sabbaths ist, daß an ihm, als dem heiligen Tage, die Bundesgemeinschaft Israels, des heiligen Volkes, mit dem heiligen Gotte innerlich und äußerlich zum Vollzug kommt [b]). —

a) Wer in dieser Idee nur ein Zeugniß von bornirtem, nationalem Partikularismus erkennt, der hat wohl wenig über dieselbe nachgedacht. Es ist ein solches Urtheil um so unbegründeter, da der fromme Israelite das lebendigste Bewußtsein davon hat, daß sein Volk, ohne alles eigene Verdienst, aus freier Gnade von Gott erwählt worden ist, und ebenso auch davon, daß der Zorneifer Gottes sich mit derselben Energie gegen das abtrünnige Israel kehrt, mit der er die Heiden, welche das Reich Gottes anzutasten wagen, dafür bestraft.

b) Vgl. meinen Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 818, und die dort angeführten Stellen, zu welchen noch Ezech. 20, 12 hinzuzufügen ist.

Das Weltregiment führt Gott von Anfang an bis zu Ende als der Bundesgott, der fortwährend sein Absehen auf die Ausführung seines Heilsrathschlusses über Israel gerichtet hat. Das ist der Grundgedanke der alttestamentlichen Geschichtschreibung und der Grundgedanke der Prophetie. Namentlich beherrscht dieser Gedanke die Darstellung der Urgeschichte des menschlichen Geschlechts und der Patriarchengeschichte. Durch die allmähliche Aussonderung Israels aus den übrigen Völkern, durch die Berufung Abraham's und den mit ihm geschlossenen Verheißungsbund, durch die ganze Lebensführung der Patriarchen wird der Abschluß des Bundes Jehovah's mit Israel und der Vollzug der Bundesgemeinschaft in dem in Kanaan aufgerichteten Gottesreiche vorbereitet; und diese Abzielung der Geschichte der Menschheit und der Geschichte der Patriarchen insbesondere wird auch schon ausdrücklich verkündigt in der im Munde Noah's vorkommenden Bezeichnung Jehovah's als des Gottes Sem's (1 Mos. 9, 26), und in den Abraham gegebenen und den anderen Patriarchen bekräftigten Verheißungen, unter denen hier 1 Mos. 17, 7 f. besonders hervorzuheben ist. Zum Abschluß kommt aber der Bund erst auf Grund der Erlösung Israels aus Aegypten und der Gesetzgebung am Berge Sinai (2 Mos. 6, 2 ff. 19, 4 ff.; 24, 3 ff.). — Im Pentateuch findet nun die Idee der Bundesgemeinschaft gewöhnlich ihren Ausdruck darin, daß Jehovah erklärt, er wolle für Israel Gott werden (…יתִי לָכֶם לֵאלֹהִים), und Israel solle ihm zum Volk, d. zu seinem besonderen, ihm vor allen anderen Völkern angehörigen Eigenthumsvolk, werden (וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי לְעָם); vgl. 1 Mos. 17, 7 f.; 2 Mos. 6, 7; 19, 5 f.; 29, 45; 3 Mos. 11, 45; … 33; 25, 38; 26, 12. 45; 4 Mos. 15, 41; 5 Mos. 4, 20; 7, … 14, 2; 26, 18; 27, 9; 28, 9; 29, 12.a) Was liegt … diesen Ausdrücken?

Wenn Gott erklärt: „ich will euch Gott sein oder …

---

a) Es verdient Beachtung, daß dieser pentateuchische Ausdruck für die … der Bundesgemeinschaft in den prophetischen Schriften erst bei Jeremias, Ezechiel und Sacharja, bei ihnen aber überaus häufig … kommt; vgl. Jer. 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 22; 31, 1; 32, 38 … 11, 20; 14, 11; 34, 24; 36, 28; 37, 23. 27; Sach. 2, 15; 8, …

den", so spricht er damit nicht etwa die Verpflichtung Israels aus, ihn als seinen Nationalgott allein zu verehren; in allen angeführten Stellen ist das Wort kein verpflichtendes, sondern ein verheißendes a). Es besagt, daß Jehovah, der eine wahre, unsichtbare Gott, der als Schöpfer Himmels und der Erde Herr der Natur und Herr der Geschichte ist, als das, was er ist, als Gott, in der Majestät seines heiligen und herrlichen Wesens und in der Fülle seiner Gnade und Treue an dem von ihm erwählten Volke Israel und zu seinem Heile sich auf Erden offenbaren und thatsächlich erweisen will. An diesem Volke soll es offenbar werden für alle Welt, daß er der lebendige Gott ist, der über die Welt und ihre Macht hocherhabene, heilige Gott, der Gott des Heiles, von dem aller Segen, alle Hülfe, alle Erlösung kommt, der Gott, der mit dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen in Liebesgemeinschaft und Liebesverkehr treten will. Darum gehört er diesem Volke in besonderem Sinne an als sein Gott. Als solcher hat er sich zuerst erwiesen in der Ausführung Israels aus Aegypten. Diese Erlösungsthat ist die grundlegende Offenbarung seiner Gottheit an und für Israel. Seitdem weiß Israel, daß Jehovah sein Gott und daß es sein, aus den Völkern ausgesondertes, heiliges Eigenthumsvolk ist. Zum Beweis dienen die meisten der oben angeführten Stellen; vgl. außerdem 2 Sam. 7, 23 f.; 1 Chron. 17, 21 f.; und die in der Gesetzgebung vom Dekalog an häufig vorkommende Selbstbezeichnung Gottes: „Ich, Jehovah, bin dein Gott, der ich dich aus Aegyptenland, aus dem Diensthause geführt habe" (2 Mos. 20, 2; 3 Mos. 19, 36 u. and. St.). Darum wird durch das ganze Alte Testament hindurch die Erlösung Israels aus Aegypten als der geschichtliche Vollzug der Erwählung betrachtet. Sie nimmt in dem religiösen Bewußtsein des Israeliten wesentlich dieselbe Stellung

a) Die einzige Stelle, in welcher die Redensart den Gedanken ausdrückt, daß Jehovah von Israel als sein Gott verehrt werden solle, ist 5 Mos. 26, 17. Denn in 1 Mos. 28, 21 thut man wohl, wenn man, dem sonstigen Sprachgebrauch folgend, mit Tuch das וְהָיָה י״ לִי לֵאלֹהִים zum Vordersatz zieht, so daß es bedeutet: „und (wenn) Jehovah sich für mich (helfend und schützend) als Gott erweist".

ein, die in unserem christlichen Bewußtsein der Erlösungsthat Gottes durch Jesum Christum zukommt a). — Jedoch war sie erst der grundlegende Anfang der gnadenreichen Offenbarung Gottes an Israel. Die Absicht, in welcher Gott Israel aus Aegypten führte wird erst dadurch ausgeführt, und erst dadurch erweist sich Jehova dauernd an und für Israel als Gott, daß er auf Grund der Gesetzgebung an dem Berge Sinai in seiner Mitte Wohnung macht (vgl. 2 Mos. 29, 45; 3 Mos. 26, 11 f.; Ez. 37, 27) und nachdem er ihm das heilige Land zu eigen gegeben hat, sein Reich in seiner Mitte aufrichtet als sein König, um fort und fort seine heilige Majestät und seine herablassende Gnade an ihm zu offenbaren. Seine gnadenreiche Gegenwart erweist sich darin, daß er das Land, auf welches seine Augen immerfort in liebender Fürsorge gerichtet sind, mit großer Fruchtbarkeit segnet, das Volk, von Raubthieren und Feinden ungefährdet, in Sicherheit und Frieden darin wohnen läßt, ihm Macht verleiht und Sieg über seine Feinde und es zahlreich vermehrt. (Vgl. z. B. 3 Mos. 26, 3 ff. — 5 Mos. 7, 13 ff.; 11, 10 ff. — 5 Mos. 2, 25; 11, 24 f. — 5 Mos. 7, 21; 9, 3; 20, 3 f.; 23, 10.) Alle solche äußeren Segnungen haben ihre höhere, religiöse Bedeutung dadurch, daß sie Unterpfänder der Gnadengegenwart Gottes sind. Israel ist seinem Gotte nahe, es kann zu ihm kommen und ihn befragen, hört sein Wort, sieht die Offenbarungen seiner Macht und Gnade, und wird von ihm gehört, wenn es ihn anruft. Dadurch ist es ausgezeichnet vor allen Völkern der Erde (2 Mos. 33, 16; 5 Mos. 4, 7). — Als sein König (vgl. Jes. 33, 22), gibt ihm Gott die gerechtesten Gesetze und Lebensordnungen (5 Mos. 4, 8; Jes. 42, 21), schafft als Richter Recht und Gerechtigkeit in seiner Mitte und leitet es durch seinen heiligen Geist mittelst der von ihm erwählten Organe (vgl. Jes. 63, 11; Hag. 2, 5).

a) Wir erinnern daran, daß auch die alttestamentliche Weissagung die messianischen Heilsthaten Gottes, als die zweite, höhere und vollkommenere Realisirung der Erwählung des alttestamentlichen Bundesvolkes, mit der Ausführung aus Aegypten und der Einführung in das heilige Land ausdrücklich parallelisirt; vgl. z. B. Jes. 10, 26; 11, 1. 16; 12; Mich. 7, 15; Jer. 23, 6 ff. 31; Jes. 65, 9 u. and. St.

Israel seinerseits ist, wie besonders 2 Mos. 19, 4 ff. ausgeführt wird, als Gottes סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk. Als der Heilige konnte nämlich Gott in die Bundesgemeinschaft nur eintreten, indem er zugleich die Besonderheit seines Wesens, seine majestätische Erhabenheit und seine makellose Reinheit auch in seinem Verhältnisse zu Israel sich wahrte. Darum mußte Israel aus der Verbindung mit der profanen Völkerwelt, die den falschen Göttern dient, heraustreten und von ihnen gesondert bleiben (4 Mos. 23, 9). Die absolute Unterschiedenheit Gottes von allem Andern und sein Gegensatz zu allem Nicht-Göttlichen, mußte in der Geschiedenheit des ihm angehörigen Volkes von der übrigen Völkerwelt sein irdisches Gegenbild finden; wie Gott nur sein selbst eigen ist, so mußte Israel ganz unter den bestimmenden Einfluß und in die Sphäre des göttlichen Wirkens versetzt werden. Darum macht Jehovah als Heiligender (מְקַדֵּשׁ 2 Mos. 31, 13; 3 Mos. 20, 8; 21, 8; 22, 16. 32; Ez. 20, 12; 37, 28; vgl. 3 Mos. 21, 15. 23; 22, 9; 4 Mos. 8, 17) Israel zum heiligen Volk (vgl. bes. 3 Mos. 20, 26). Und das soll es bleiben und durch die heiligende Wirksamkeit des in seiner Mitte wohnenden Gottes immer mehr werden. Es ist seine Pflicht, sich möglichst von Allem rein und frei zu halten, was dem mit ihm in Gemeinschaft stehenden Gotte zur Unehre gereichen würde, von körperlichen Verunreinigungen (vgl. 3 Mos. 11, 44; 20, 26; vgl. 21, 8) wie von sittlichem Makel (vgl. 3 Mos. 19, 2; Am. 2, 7). Und nicht blos in diesem negativen Sinne, sondern auch im positiven soll Israel heilig sein, weil sein Gott heilig ist. Darauf zielt die ganze Gesetzgebung (vgl. 3 Mos. 19, 2). Diese ist ihrem innersten Wesen nach nichts Anderes, als die Offenbarung der sittlichen Vollkommenheit Gottes in der Form der Anforderung; das Licht des Gesetzes ist der Widerschein des Lichtes Jehovah's (vgl. Jes. 2, 5); und sein Zweck ist, das Volksleben Israels so zu gestalten, daß immer mehr Gottes Heiligkeit darin abgebildet, Israel also in vollem Sinne zum גּוֹי קָדוֹשׁ wird a). Nur als

a) Die Entwicklung und Begründung des oben vorausgesetzten Begriffs der Heiligkeit müssen wir uns für einen anderen Ort vorbehalten.

heiliges Volk kann Israel seinem Gotte nahe sein und nahe kon
men, kann es Würde und Vorrecht eines priesterlichen Volk
haben a).

Dieses ganze gegenseitige Verhältniß ist nun aber in seinem B
stande davon abhängig gemacht, daß Israel auf Jehovah's Stimm
hört und seinen Bund bewahrt (2 Mos. 19, 5); auf Grund der G
setzgebung ist der Bund geschlossen (2 Mos. 24, 8). Der dauern
Vollzug der Bundesgemeinschaft ist also durch die menschliche Fre
heit, durch die Erfüllung der Vertragsbedingung
von Seiten des Volkes bedingt. Andernfalls kann si
Jehovah nicht zum Heile Israels als sein Gott erweisen; vielmeh
wird dem Volke für den Fall der Untreue und Bundbrüchigke
die Entziehung aller in Aussicht gestellten Segnungen und ei
Reihe schwerer Strafgerichte bis zu seiner Zerstreuung unter d
Heiden angedroht. Denn gerade das nähere Verhältniß, in welch
Gott zu Israel getreten ist, bringt es mit sich, daß sich sein Zorn
eifer wider die Geringachtung seiner heiligen Majestät und die En
weihung seines heiligen Namens nirgends so sicher bethätigt, a
gerade an Israel (vgl. 3 Mos. 10, 3; Jos. 24, 19 f.; Am. 3, 2

Jedoch kann durch die Untreue Israels und durch die dadur
nothwendig werdenden Gerichte die einmal erfolgte Erwä
lung nicht ungeschehen und nicht rückgängig gemacht we
den; durch die Schuld einer oder auch mehrerer Generation
können die Verheißungen, die Gott in früherer Zeit dem Vol
die er namentlich den Vätern gegeben hat, nicht annullirt, u
der Gnadenrathschluß, zu dessen Verwirklichung er Israel erwäh
hat, nicht vereitelt werden. Denn Gott ist nicht ein Mensch, da
ihn etwas gereue (1 Sam. 15, 29); sollte er etwas sagen un
nicht thun, sollte er etwas reden und nicht halten (4 Mos. 23
19)? Wenn Menschen in ihrem Verhalten zu Gott unbeständi
und wandelbar sind, so geht darum doch in Gott selbst keine Ver
änderung vor (Mal. 3, 6); und nimmermehr kann das, was e

a) Daß Israel als priesterliches Volk ein Mittleramt habe in Bezug auf da
Verhältniß Gottes zu der Menschheit liegt noch nicht in dem Ausdru
מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים in 2 Mos. 19, 6.

sich vorgesetzt, durch menschliches Thun für ihn unausführbar werden; er muß Mittel und Wege zu seiner Ausführung und zur Erfüllung seiner Verheißungen finden. — Demgemäß kann wohl, wenn Gottes Zorn sich wider Israel kehren muß, der Vollzug der Bundesgemeinschaft für kürzere oder längere Zeit suspendirt, aber der Bund selbst kann nicht für immer aufgelöst werden. Gott kann sein erwähltes Volk nie für immer verstoßen (vgl. z. B. 3 Mos. 26, 44 f.; 1 Sam. 12, 22; 2 Kön. 13, 23); er kann also auch nie ein Vernichtungsgericht über es ergehen lassen, wie über heidnische Völker; Israel gegenüber muß Gottes Gericht, mit Rücksicht auf das von ihm selbst begründete Bundesverhältniß, mit Rücksicht darauf, daß Israel kraft der Erwählung und der den Vätern gegebenen und beschworenen Verheißung, sein Eigenthumsvolk ist und bleibt, immer eine Züchtigung sein (Jer. 10, 24 f.; 46, 28; Ps. 69, 28 f.), verhängt in der Liebesabsicht, das Volk zur Bekehrung zu führen; und diese Liebesabsicht wird Gott auch wirklich auszuführen wissen (3 Mos. 26, 40; 5 Mos. 30, 1 ff.), sei es durch die Züchtigung selbst, sei es durch die beschämende, auch die hartnäckige Widerspenstigkeit zuletzt besiegende, herrliche Erweisung seiner zuvorkommenden Gnade (vgl. Ez. 16, 61 ff.; 20, 43 f.; 36, 31 f.). Sobald sie aber erreicht ist, oder auch indem sie erreicht wird, tritt die Bundesgemeinschaft wieder in volle Kraft und Wirksamkeit; Gott erweist sich wieder an Israel und zu seinem Heile als sein Gott, indem er es erlöst und verherrlicht. — Daß dies zuletzt immer wieder geschehe, das fordert, wie seine Treue (s. oben u. vgl. z. B. 2 Mos. 32, 11 ff.), so auch seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Seine Heiligkeit; denn die Gerichte über Israel bestehen darin, daß es der Gewalt heidnischer Völker preisgegeben wird, so daß der Schein entsteht, als ob menschliche Macht etwas auszurichten vermöge wider Gottes Reich und der Ausführung seiner Rathschlüsse hindernd in den Weg treten könne; als ob der Wahn der Heiden, daß Israels Gott ohnmächtig sei und sein Eigenthum nicht zu schützen vermöge, Grund habe, oder als ob er, wandelbar wie ein Mensch, um sein Eigenthumsvolk sich nicht mehr kümmere. Ließe er sein Eigenthum in der Heiden Gewalt,

so müßte seine über Alles erhabene Majestät, seine absolute Uebermacht über alle Welt und die Unmöglichkeit, daß das, was er beschlossen hat, vereitelt werde, auf Erden verkannt werden; sein heiliger Name würde und bliebe entweiht. Darum fordert es seine Ehre, daß er seines Eigenthums sich wieder annehme; um seiner selbst, um seines heiligen Namens willen muß er Israel wieder erlösen; in dem Schutze und der Erlösung seines Volkes und in dem Gericht über seine Feinde muß er vor den Augen aller Völker seine Heiligkeit erweisen (vgl. z. B. 4 Mos. 14, 13 ff.; 5 Mos. 9, 26 ff.; Ez. 20, 41; 38, 16. 23; Jes. 48, 9 ff.; 52, 5 f.). — Aber auch seine *Gerechtigkeit* fordert, daß er, sobald der Zweck des Züchtigungsgerichtes erreicht ist, indem Israel sich bekehrt, sich seines Volkes gegenüber den heidnischen Unterdrückern wieder annehme. Denn *ihrem allgemeinsten Begriffe nach* ist seine Gerechtigkeit die Eigenschaft, vermöge welcher er in seinem gesammten Verhalten zu den Menschen immer den *geraden* Weg genau einhält, der ihm nach Maßgabe des zwischen ihm selbst und dem Einzelnen oder der Gemeinschaft bestehenden Verhältnisses auf der *einen* Seite durch seinen die Verwirklichung des Guten bezweckenden Willen und auf der *andern* Seite durch seine auf ihr Heil gerichtete Liebesgesinnung vorgeschrieben ist. Das Verfahren Gottes mit Israel muß also, um seiner Gerechtigkeit zu entsprechen, indem es im Einklang steht mit seinem ernstlichen Willen, daß in seinem Reiche das Gute verwirklicht werde, immer zugleich auch eine dem Bundesverhältnisse entsprechende Bethätigung seiner Liebesgesinnung sein; sobald deshalb Israel in Folge seiner Bekehrung sich jenem Gotteswillen nicht mehr widersetzt, so fordert Gottes Gerechtigkeit, daß er in Liebe seines Volkes sich wieder annehme. Was auf der einen Seite Gnade (im ganzen und vollen Sinne des Wortes) und Treue ist, das ist auf der andern Seite ebenso auch Gerechtigkeit (vgl. z. B. Hos. 2, 21; Ps. 103, 17 und die vielen andern Psalmenstellen, in welchen — wenn auch nicht mit besonderer Beziehung auf das *Volk* Israel — die צְדָקָה mit der חֶסֶד oder אֱמוּנָה verbunden ist oder im Parallelismus steht, wie Ps. 33, 5; 36, 6 f. 11; 40, 10 f.; 89, 15; 96, 13; 116, 5; 145, 17, sowie die Verwendung des Begriffs der Ge-

rechtigkeit in Jes. 40—66). — Ebenso ist die Erlösung Israels aus der Gewalt der Heiden auch eine nothwendige Erweisung seiner richterlichen, bestimmter Recht schaffenden Gerechtigkeit (Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes). Denn Israel ist den heidnischen Unterdrückern gegenüber in seinem Rechte und im Vergleich mit ihnen relativ gerecht, sofern es den allein wahren Gott anbetet, da immer eine, wenn auch kleine, Anzahl Jehovahverehrer (vgl. 1 Kön. 19, 18) seinen Kern bildet. Gott aber kann als gerechter Richter es nicht geschehen lassen, daß der Frevler den zu Grunde richtet, der gerechter ist als er (Hab. 1, 13). Wie er in seinem Reiche dem Frommen gegenüber den Gewaltthätigkeiten und lügenhaften Ränken des Frevlers Recht schafft (vgl. z. B. Ps. 31, 2; 71, 2; 129, 4), so muß er auch Israel durch seine für es erlösende, für seine Unterdrücker vernichtende Gerichtsthat, zu dem Rechte verhelfen, welches es als Volk, das den allein wahren Gott verehrt, den abgöttischen Heiden gegenüber hat. (Belege für diese Näherbestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes gegen Israel finden sich besonders in Jes. 40—66; vgl. z. B. Jes. 41, 10 ff.) —

In Vorstehendem haben wir, freilich nur soweit es für unsern Zweck nöthig erschien, den Inhalt der Idee der Bundesgemeinschaft entwickelt. Es ist nun leicht zu sehen, wie sich aus dieser Idee nothwendig die messianische Weissagung (im weiteren Sinne des Wortes) entwickeln mußte. Sie mußte sich daraus entwickeln einmal wegen des Widerspruchs von Idee und Wirklichkeit, der in Folge der Untreuen Israels eintrat, und sodann wegen des mit der Entwicklung und Vertiefung der religiösen Erkenntniß und des religiösen Lebens immer mehr den frommen und erleuchteten Israeliten zum Bewußtsein kommenden Widerspruches von Idee und Wirklichkeit, der schon in dem ganzen Charakter des Alten Bundes und seines Gottesreiches begründet war.

Der erste Punkt bedarf keiner besonderen Erläuterung mehr; denn aus der Entwicklung der Idee der Bundesgemeinschaft selbst ergibt sich schon, wie in Zeiten des Abfalls und schon gegenwärtiger oder auch bevorstehender Gerichte die Blicke Aller, in deren

Herzen der alttestamentliche Glaube lebendig war, nothwen
die künftige bessere Zeit hingelenkt werden mußten, in welch
tes Gnadenrathschluß über Israel wirklich zur Ausführung k
sollte. Wie groß auch der Abfall sein mochte und wie schw
Gericht, die Erwählung Israels, die unwandelbare Treue Got
seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit blieben immer die
Grundpfeiler der zuversichtlichen Erwartung, daß am Ende i
für das Volk Gottes ein Tag der Erlösung, eine Zeit des
anbreche, in der es des vollen Segens der Bundesgemei
theilhaftig werde.

Eine etwas nähere Betrachtung erfordert dagegen der a
Punkt. Mit der Entwicklung und Vertiefung der religiöse
kenntniß und des religiösen Lebens mußte auch das Bew
immer klarer werden und immer stärker sich geltend machen
die Idee der Bundesgemeinschaft in dem durch Moses begr
Gottesreiche doch erst in sehr unvollkommener Weise vern
sei; daß sie dem Volke Israel ein Ziel vor Augen stelle, v
es noch weit entfernt, welches zu erreichen aber sein göttlich
ruf und seine Bestimmung sei, und zu dem es auch an
kraft des göttlichen Erwählungsrathschlusses gewiß gelangen

Gott wohnte allerdings in der Stiftshütte und im Tem
mitten seines Volkes, offenbarte sich ihm durch Wort un
und leitete es durch seinen Geist. Israel war ein priest
Volk, das seinem Gott nahe war und mit ihm in Gemei
und Verkehr stand. Aber da das Gottesreich zunächst e
die natürliche Basis des israelitischen Volksthums gegr
äußerlicher Gottesstaat, und die Mitgliedschaft der Ge
Jehovah's mit der fleischlichen Abstammung von dem er
Volke schon gegeben war, so war auch jenes Gemeinschaftsv
niß für das Volk im Ganzen zunächst noch ein äußerlich
dazu an die Vermittlung des levitischen Priesterthums und
priesterthums gebunden. Die Idee, daß Israel ein priesterliche
ist, hat für das einzelne Glied des Volkes in der Wirklichkeit n
sehr beschränkte Geltung. Die Beschneidung und die Quasten an
Gewande (4 Mos. 15, 37 ff.) sind zwar für jeden Israeli
äußeren Zeichen seiner Gottangehörigkeit und priesterlichen W

auch übt er bei der jährlichen Erneuerung der Bundesgemeinschaft in der Passahfeier seinen Priesterberuf a); an Sabbathen und Festen kommt er seinem Gotte nahe, namentlich an den drei Wallfahrtsfesten, an denen alle Männer vor Jehovah erscheinen; und bei der Friedensopfer-Mahlzeit erfreut er sich dankbar des äußeren Vollzugs seiner Gemeinschaft mit Gott. Aber nur in den Vorhof der Wohnung seines Gottes darf er kommen, vom Heiligthum selbst ist er ausgeschlossen; nur dort in ehrerbietiger Ferne darf er den im Dunkel des Allerheiligsten thronenden Gott anbeten, und bei Todesstrafe ist ihm verboten, priesterliche Funktionen im engeren Sinne zu vollziehen. Denn die eigentlichen Träger des priesterlichen Berufes Israels sind die von Gott selbst erwählten mittlerischen Vertreter des Volkes, die Söhne Aaron's, die eben kraft ihrer besonderen Erwählung in höherem Grade heilig sind, Gott angehören und Recht und Pflicht haben, ihm zu nahen. Nur durch ihre Vermittelung kann das Volk seinem Gotte seine Opfer darbringen. Und auch von ihnen hat nur Einer, ihr Haupt, der von Gott berufene Vertreter der Priesterschaft und des ganzen Volkes, das Recht, in das Allerheiligste zu kommen, und auch er nur an einem Tag im Jahre, und auch dies eine Mal nicht ohne sühnendes Opferblut, das er für seine eigenen und des Volkes Sünden darbringt. So lag schon in den Bestimmungen, an welche der äußere Verkehr Israels mit seinem Gotte geknüpft war, eine Erinnerung daran, daß die Bundesgemeinschaft mit Gott noch keine vollendete sei. — Nun sollte aber der gottesdienstliche Verkehr mit Gott nur die äußere Darstellung und Bethätigung der innerlichen Gemeinschaft mit ihm sein; die äußerliche Zugehörigkeit zur Gemeinde, in welche jeder Israelit hineingeboren wurde, sollte für ihn zur innerlichen Zugehörigkeit werden. Es sollte geschehen durch die Wirksamkeit des Gesetzes und dadurch, daß Gott mittelst einzelner, besonders dazu berufener Organe seinen Willen und Rathschluß immer auf's Neue und immer vollständiger kund machte. Aber in wie geringem Maße wurde diese Absicht erreicht! Trotz

a) Vgl. Hupfeld, Comment. de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione etc. I, p. 22 sqq.

aller Forderungen und Drohungen des Gesetzes immer wiederkehrende Treulosigkeit des Volkes gegen seinen Gott! Trotz aller prophetischen Predigt immer wieder das Herabsinken des Gottesdienstes zum leeren, rein äußerlichen Zeremoniendienst bei ganz unfrommer, weltlicher und fleischlicher Gesinnung! Nur bei verhältnißmäßig Wenigen kam es zu einem innerlichen, geistlichen Gemeinschaftsverhältniß und Verkehr mit Gott, und diesen Wenigen stand, sie anfeindend und bedrückend, die große und mächtige Partei der Weltlichgesinnten gegenüber. Es versteht sich von selbst, daß jeder Fromme, der das Gesetz seines Gottes in seinem Herzen trug (Ps. 37, 31; Jes. 51, 7) und seine Lust hatte an den weise machenden, das Herz erfreuenden und die Seele erquickenden Geboten Jehovah's, Jeder, der aus eigenster, innerer Erfahrung etwas davon wußte, wie der Gott der Gnade und des Heiles durch seinen heiligen Geist auch den Einzelnen erleuchtet und leitet (vgl. z. B. Ps. 51, 13 f.; 143, 10), wie innig nahe ihm seine Begnadeten stehen, wie er sie hört und ihnen antwortet, wenn sie zu ihm rufen, und welche Wonne es ist, Gott sein Gut und sein Theil nennen zu können — in diesem *innerlichen* Gemeinschaftsverhältnisse mit seinem Gotte *dasjenige* erkennen mußte, *was für die Verwirklichung der Idee der Bundesgemeinschaft am allerwesentlichsten ist*. Und es liegt in der Natur der Sache, daß, je schärfer der Gegensatz zwischen der kleinen Zahl der wahrhaft Frommen und der Partei der Weltlichgesinnten würde, je mehr also die Verschiedenheit der innerlichen Stellung zu Gott eine Scheidung innerhalb des alttestamentlichen Bundesvolkes herbeiführte, in dem Bewußtsein der Frommen die fleischliche Zugehörigkeit zu Israel und der äußerliche Vollzug der Bundesgemeinschaft an Bedeutung und Werth immer mehr hinter jene innerliche Gemeinschaft mit Gott zurücktreten mußte. Nicht in den gegenwärtigen Zuständen und Verhältnissen, da so Viele Gottes vergessen hatten und um sein Gebot sich nicht bekümmerten, sondern erst dann, wenn die äußerliche Bundesgemeinschaft *für das ganze Volk in allen seinen Gliedern* zu der innerlichen und lebendigen Gemeinschaft mit Gott geworden sein würde, deren sie selbst sich erfreuten, konnten sie das Wort: „Ich will

ihnen Gott und sie sollen mein Volk sein" für wirklich erfüllt halten. Im lebendigen Glauben an Israels Erwählung und in der Liebe zu ihrem Volke, zu ihrem Gotte, zu seinem Reiche, mußten sie also der künftigen Zeit warten, in welcher die Gnadenabsicht des erwählenden Gottes an dem gesammten Gottesvolke durch Herstellung der wahren, innerlichen, durch die erleuchtende und heiligende Wirksamkeit des Geistes Gottes vermittelten Bundesgemeinschaft zu voller Ausführung kommen sollte. —

Aber auch in ihrem eigenen innerlichen Gemeinschaftsverhältnisse mit Gott erfuhren die frommen Israeliten noch viele schmerzliche Störungen und Trübungen. Einmal empfanden sie den Zorn Gottes über die Untreue ihres Volkes nicht blos in der Liebe zu ihrem Volke und im lebendigen Gemeinschaftsbewußtsein mit, sondern sie empfanden ihn auch als Störung und Trübung ihres persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott; denn für ihre Gewißheit, bei Gott in Gnaden zu stehen, hatten sie eben als letzte, unterste Grundlage nichts Anderes als das Bewußtsein der Erwählung des Volkes Israel; und jede Suspension des Vollzugs der Bundesgemeinschaft mit dem Volke mußte ihnen darum auch die Gewißheit ihres persönlichen Gnadenstandes mehr oder weniger verdunkeln. Daher die schmerzlichen Klagen darüber, daß Gott sein Volk von seinem Angesicht verstoßen habe, die wir in der Zeit des Exils vernehmen und denen wir abfühlen, daß in den Herzen der Frommen ein tiefes Gefühl der Gottverlassenheit vorhanden war. Sodann aber wurde die Seligkeit der Frommen in der Gemeinschaft mit ihrem Gotte besonders auch durch ihre eigene Sünde getrübt; und das um so mehr, je mehr ihre Erkenntniß des Willens Gottes sich vertiefte, so daß die von Gott aufgestellten Bedingungen der Bundesgemeinschaft ihnen immer größer und größer erschienen; denn damit vertiefte sich auch ihr Sünden- und Schuldbewußtsein. Sie konnten nun zwar wohl zu einer festen und freudigen Gewißheit der Vergebung ihrer Sünden gelangen (vgl. Ps. 32); freilich nicht, wenigstens seit der Vertiefung des religiösen Lebens in der Periode des Prophetismus nicht mehr, durch die Darbringung der alttestamentlichen Sühnopfer, wohl aber durch ihren festen Glauben an die sündenver-

gebende Gnade Gottes; denn es wurde ihnen ja durch das Ges
und durch die Propheten das Evangelium bezeugt, daß Jehov
„ein barmherziger und gnädiger Gott ist, langmüthig und groß
Huld und Treue, der seine Huld Tausenden bewahrt und Ve
gehung, Missethat und Sünde vergibt" (vgl. 2 Mos. 34, 7
4 Mos. 14, 18 a); Jes. 1, 18; 55, 7; Mich. 7, 18).

Aber diese sündenvergebende Gnade Gottes hatte sich doch no
nicht in einer wirklich ausreichenden Weise manifestirt. De
Glaube an sie hatte noch keine für alle Fälle ausreichende, feste
thatsächliche Grundlage. Machte sich in Zeiten der Anfechtung
und des Zweifels das Bedürfniß, auf eine solche thatsächliche
Grundlage zurückzugehen, geltend, so war es eben wieder nur di
Erwählung Israels und seine bisherige Geschichte, auf welche de
alttestamentliche Glaube rekurriren konnte; und diese Grundlag
reichte, je tiefer das Sündenbewußtsein wurde, um so weniger aus
Darum konnte auch die Gewißheit der erlangten Sündenvergebung
keine vollkommene und stetig vorhandene sein; in schüchternen, zag
haften Herzen und in Stunden der Anfechtung mußte die Sehn
sucht darnach oft unbefriedigt bleiben, und so mußten also di
Frommen des Alten Bundes auch für ihr eigenes Gemeinschafts
verhältniß mit ihrem Gotte erst noch diejenige Vollendung ersehnen
und erhoffen, in welcher ihre Sünde durch volle Vergebung getilgt
und durch die kräftigere und dauerndere Wirksamkeit des Geistes
Gottes auf ihr Herz jede neue Trübung ihrer Freude an ihrem
Gotte und seiner beseligenden Nähe verhütet werden sollte.

Gerade das war ja aber die Absicht, in welcher Gott Israel
erwählt hat, gerade darin wollte er nach seiner Bundesverheißung
seine Gottheit an ihm offenbaren, daß er Israels Erlöser und
Heiland würde. Mit der Erkenntniß des Heilsbedürfnisses wuchs
nun auch die Erkenntniß Gottes als Heilandes und damit di
Einsicht in seinen Gnadenrathschluß und Reichsplan. Immer kla

a) Die gnadenvollen Worte dieser Selbstcharakteristik (vgl. 2 Mos. 34, 6 m
33, 19) Gottes klingen durch das ganze Alte Testament wieder; vg
Joel 2, 13; Nahum 1, 3; Jon. 4, 2; Ps. 86, 15; 103, 8; 111, 4
145, 8; 2 Chron. 30, 9; Nehem. 9, 17. 31.

nußte den Frommen des Alten Bundes die Erkenntniß auf-
en, daß, wenn wirklich Jehovah in vollem Maße für Israel
und Israel in vollem Sinne des Wortes Jehovah's Volk
n solle, eine alle bisherigen weit überstrahlende
enbarung seiner Herrlichkeit, eine neue große
den- und Heilsthat, eine das Hinderniß der vollen
dauernden Bundesgemeinschaft, die Sünde völlig und
immer austilgende Bethätigung seiner sünden-
gebenden Gnade bevorstehen müsse. Sie mußten
n immer gewisser werden, daß Gott dereinst in noch ganz an-
, viel herrlicherer Weise Wohnung machen müsse in der
seines Volkes: so, daß wer nur immer zum Volke Gottes
t, ihm wahrhaft nahe und des priesterlichen Rechtes,
ttelbar mit ihm zu verkehren, theilhaftig ist; so, daß Alle
Herrlichkeit sehen und mit ihm bekannt sind, beide, Klein und
. Und damit es dahin komme, muß er selbst des Volkes
beschneiden, damit es seinen Gott von ganzem Herzen und
ganzer Seele lieben könne (5 Mos. 30, 6); er selbst muß
Gesetz in ihre Brust legen und es in ihr Herz schreiben (Jer.
33); er muß ein neues Herz und einen neuen Geist, seinen
, in ihre Brust geben und so es bewirken, daß sie in seinen
ten wandeln (Jer. 32, 39; Ezech. 11, 19 f.; 36, 26 f.).
n Bereiche der Gegenwart trat dem Israeliten nirgends
entlich nicht im Priesterthume) eine so unmittelbare und kräf-
Einwirkung des Geistes Gottes auf den Menschen, eine so
e, persönliche Vertrautheit mit Gott (Am. 3, 7) und ein so
er und lebendiger Verkehr mit ihm vor Augen, als im Pro-
enthume. In ihm war ihm, war vor Allen den Propheten
, vermöge ihrer eigensten Erfahrung, das Ziel am deutlichsten
schaulicht, zu welchem Israel, kraft seiner Erwählung, dereinst
gen sollte. Erst dann ist das Volk Gottes, was es werden
und erst dann ist die Idee der Bundesgemeinschaft vollstän-
verwirklicht, wenn nicht mehr über einzelne auserwählte Organe
tes, sondern über das ganze Volk Gottes Geist ausgegossen
wird, so daß sie Alle Propheten, Alle Jehovah's Jünger und
seinem Geiste regiert sind, wie dies schon in der merkwürdigen

Erzählung 4 Mos. 11, 16 ff. von Moses ausgesprochen wird (V. 29): „Wäre doch alles Volk Jehovah's Propheten; denn Jehovah wird seinen Geist auf sie legen" (vgl. außerdem die bekannten Stellen Joel 3, 1 f.; Ez. 39, 29; Jes. 54, 13 u. s. w.). — Gerade diese Veranschaulichung des Zieles, zu welchem Israel gelangen sollte, im Prophetenthume, führte dann auch zu der weiteren Erkenntniß, daß Israel, kraft seiner Erwählung, denselben göttlichen Beruf für die Menschheit habe, welchen die Propheten innerhalb Israels zu erfüllen hatten, und daß es ihn dereinst als der mit dem Geist Gottes ausgerüstete und mit der Kundmachung des Wortes Gottes betraute Diener Jehovah's ausführen werde, — eine Erkenntniß, die bekanntlich in den Weissagungen des „großen Unbekannten" Jes. 40—66 in wunderbarer Klarheit und in vielseitigster, tiefsinniger Ausführung niedergelegt ist. Wir haben hier nicht weiter darauf einzugehen. Es ist durch das Bisherige schon zur Genüge nachgewiesen, daß die Grundidee der alttestamentlichen Religion, die Idee der Bundesgemeinschaft, ein lebendiger und triebkräftiger Keim der messianischen Weissagung gewesen ist; und wie einerseits jedes gegenwärtige oder bevorstehende Strafgericht über Israel und andererseits jedes Wachsthum in der religiösen Erkenntniß und jede Vertiefung des religiösen Lebens und namentlich des Heilsbedürfnisses aus diesem Keime die Erwartung neuer herrlicherer Gnadenoffenbarungen und Gnadenthaten Gottes, durch welche er am Ende der Tage sein erwähltes Volk seiner großen Bestimmung zuführen werde, hervortreiben mußte.

II. Wir wenden uns nun zu der zweiten, mit jener ersten eng zusammenhängenden Idee, die als einer der Hauptkeime der messianischen Weissagung zu betrachten ist, zu der Idee des Reiches Gottes. — Jehovah ist der König seines Volkes; wie im Gebiet der Natur Alles unbedingt seinem Willen untergeben ist, so soll auch in dem Reiche, das er sich inmitten des Volkes Israel aufgerichtet hat, sein Wille die Alles bestimmende Norm sein. Alle Verhältnisse und Beziehungen seiner Unterthanen zu einander sind von ihm geregelt, alle Rechtsordnungen von ihm festgestellt; Jeder soll sie im Gehorsam gegen seinen Gott und König heilig halten.

Im Reiche Gottes soll weder das Recht durch Gewaltthätigkeit und hinterlistige Ränke gebeugt, noch die Wohlordnung und der Friede gestört werden, noch überhaupt Unrecht und Frevel geschehen. Es soll ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens sein, ein Reich, in dem Liebe und Treue einander begegnen (Ps. 85, 11). Daß es das sei und bleibe und immer mehr werde, das ist der Zweck des königlichen Regimentes Gottes. Als König nämlich ist er namentlich auch Richter (vgl. 5 Mos. 10, 17 f.; Ps. 96, 10; 89, 15; 97, 2), wie auch bei dem menschlichen Könige ein Haupttheil seiner Berufsthätigkeit die Uebung des Richteramtes ist (vgl. z. B. 2 Sam. 15, 4; 1 Kön. 3, 9); und als Richter macht er es sich eben zur Aufgabe, die Rechtsordnung in seinem Reiche und die Autorität seines Gesetzes aufrecht zu erhalten, Alle, insonderheit aber die Armen und Geringen, in ihrem Rechte zu schützen, jeden Gewaltthätigen in die Schranken des Rechtes zurückzuweisen, die Frevler durch Vereitlung ihrer Plane und durch Bestrafung unschädlich zu machen und die Unverbesserlichen in seinen Gerichten aus seinem Reiche auszurotten. Auch hierin standen die wirklichen Zustände und Verhältnisse in grellem Widerspruche mit der Idee. Es ist ja bekannt, wie häufig die Propheten gerade die ungerechte, habsüchtige Gewaltthätigkeit der Mächtigen und die Bestechlichkeit der Richter rügen, und wie oft in den Psalmen die „Elenden" zu Gott um Hülfe schreien müssen, weil sie rechts- und schutzlos ihren mächtigen Verfolgern preisgegeben sind. Oft genug hatten in dem Reiche, das ein Reich der Gerechtigkeit sein sollte, die Frevler alle Macht in Händen; oft genug mußten die „Stillen im Lande" (Ps. 35, 20) es schmerzlich erfahren, wie wenig das Reich Gottes noch ein Reich des Friedens sei; das königliche Regiment Gottes und seine richterliche Gerechtigkeit war in den thatsächlich vorhandenen Zuständen und Verhältnissen noch wenig ersichtlich. Wie natürlich darum die Sehnsucht und Hoffnung auf eine Zeit, in der keine Frevler mehr die Gerechtigkeitsordnungen und den Frieden des Gottesreichs stören können! Wie natürlich die zuversichtliche Erwartung, daß Jehovah selbst dereinst in viel vollkommenerer Weise das königliche Regiment über sein Volk übernehmen und führen werde, um jedem Frevel zu wehren,

und sein Reich ganz zu dem zu machen, was es seiner Idee nach sein sollte (vgl. z. B. Jes. 24, 23; 52, 7; Mich. 4, 7)!

Noch wichtiger ist uns auch hier der Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit, der schon in dem Charakter des alttestamentlichen Gottesreiches selbst begründet war. Es war ein nationaler, auf den engen Raum des Landes Kanaan und auf das erwählte Volk Israel beschränkter Gottesstaat. Nur hier wurde Jehovah erkannt und verehrt; nur hier kam, wenigstens in den besseren Zeiten, sein königlicher Wille zur Geltung und zum Vollzug. Höchstens erstreckte sich der Einfluß seines Regiments noch in gewissem Maße auf einige tributpflichtige Nachbarvölker. Und doch ist Jehovah, der Gott Israels, allein wahrer Gott, und alle Götter der andern Völker sind todte Nichtse (vgl. 5 Mos. 4, 35. 39; 32, 39 u. v. and. Stell.); ihm allein gebührt darum alle Ehre und Anbetung; ihm sollte jedes Knie sich beugen, und jede Zunge zuschwören (Jes. 45, 23). Israels König ist als Schöpfer Himmels und der Erde auch König und Herr der ganzen Erde (Jos. 3, 11. 13; Ps. 47, 8; 2 Mos. 19, 5; Ps. 24, 1 u. and. Stell.), der König aller Könige und der Herr aller Herren (5 Mos. 10, 17); darum sollten alle Völker ihm dienen und seinem Gebot gehorchen. Wie sein Königthum, so erstreckt sich auch sein Richteramt über die ganze Erde (vgl. 1 Mos. 18, 25), weshalb als Objekt seiner richterlichen Thätigkeit am häufigsten die „Erde“, die „Welt“, die „Völker“, die „Nationen“ genannt werden[a]) und auch das Gericht über Israel in der Regel als Weltgericht dargestellt wird. Darum sollten auch die Rechtsordnungen seines Reiches allenthalben auf Erden in Kraft treten und sollte durch seine richterliche Thätigkeit allüberall unter den Völkern Gerechtigkeit und Friede gesichert werden. Auf Grund seiner Gotteserkenntniß mußte der Israelite für das Reich seines Gottes die ganze Erde in Anspruch nehmen. In ihr lag von vornherein die Kraft zur Erhebung über den anfänglichen Partikularismus der alttestamentlichen Religion, der triebkräftige Keim

a) Vgl. Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit im Alten Testament, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie V. 1860, S. 176 f.

er Erkenntniß, daß das Gottesreich dereinst zur Zeit seiner Voll-
ndung eine alle Völker umfassende Universalmonarchie Jehovah's
erden müsse. Die Entwicklung dieses Keimes konnte durch die
Macht, welche die volksthümliche Gestaltung des bestehenden Gottes-
iches und der scharfe Gegensatz, in welchen Israel zunächst zu
ndern Völkern treten mußte, auf die religiösen Erkenntnisse übten,
ne Zeitlang zurückgehalten werden; aber mit der Entwicklung der
otteserkenntniß selbst mußte nothwendig auch er erstarken und
legt, die Hülle des nationalen Partikularismus durchbrechend, als
ne Sprossen und Blüthen die messianische Weissagung hervor-
eiben, daß „am Ende der Tage" alle Völker Jehovah er-
ennen und seinem Gesetze sich unterwerfen werden, und daß durch
in königliches Regiment und seine richterliche Thätigkeit allem
rieg ein Ende gemacht und die ganze Erde zum Friedens-
eiche werden wird a). Es mußte dies um so mehr geschehen,
der Israelite ein volles und klares Bewußtsein von der Ein-
eit des Menschengeschlechtes hatte. Obschon er die Hei-
enwelt als eine gottvergessene (Ps. 9, 18), durch die Abscheulich-
iten (תועבות) ihrer den Götzenscheusalen (שקוצים) erwiesenen Ver-
ehrung verunreinigte (Jes. 35, 8; Esra 6, 21; 9, 11) und des
ernichtenden göttlichen Zorngerichtes würdige (Jer. 10, 25; Ps.
9, 7) massa perditionis betrachten mußte, so verhütete doch sein
laube an den einen Gott, der allem Volk auf Erden durch den
on ihm ausgesandten Geist Leben und Odem gibt, daß er einen
Wesensunterschied innerhalb der Menschheit machte. Und so stellen
enn bekanntlich beide Schöpfungserzählungen ein Menschenpaar

a) Auch diese der alttestamentlichen Religion von Hause aus eigene Tendenz, Universalreligion zu werden, ist eine mit ihrem Offenbarungscharakter zusammenhängende Eigenthümlichkeit, die sie vor allen andern Religionen des Alterthums auszeichnet. Letztere sind in Wahrheit viel partikularistischer, als die israelitische. Sie lassen freilich andere Religionen friedlich neben sich bestehen, nehmen wohl auch Elemente aus denselben in sich auf. Aber sie sind nur darum so tolerant, weil sie von Hause aus ganz auf nationaler Grundlage ruhen. Ihre Nationalgötter können und wollen keinen Anspruch darauf machen, als alleinige Götter von andern Völkern anerkannt zu werden. — Nur der Buddhismus hat bekanntlich etwas von jener Tendenz mit der alttestamentlichen Religion gemein.

an den Anfang der Geschichte des menschlichen Geschlechtes; Eva trägt diesen Namen als Mutter aller Lebendigen (1 Mos. 3, 20) und alle Völker, welche in der Zeit des Verfassers von 1 Mos. 10 den Israeliten bekannt waren, werden auf die drei Söhne Noah's zurückgeführt. Handelte es sich hierbei blos um die fleischliche Abstammung, so wäre das eine geschichtliche Vorstellung, ohne besondere Bedeutung; aber ihrem Kerne nach ist sie vielmehr eine sittlich-religiöse; das Wesentlichste in ihr ist die Idee, daß alle Menschen, ohne Unterschied der Stämme und Völker, einem und demselben Schöpfungsrathschlusse und einem und demselben schöpferischen Willensakte Gottes ihr Dasein verdanken, und daß darum der Adel der menschlichen Natur, die Gottverwandtschaft des menschlichen Wesens (das göttliche Ebenbild) und die hohe, dem Menschen nach Gottes Schöpferabsicht zukommende Bestimmung, daß er nämlich über die Erde herrsche und mit seinem Gotte in Gemeinschaft und Liebesverkehr trete, ihnen allen gemein ist. Deutet doch das Alte Testament selbst bestimmt genug auf diesen religiös-sittlichen Kern der Vorstellung hin, wenn z. B. in 1 Mos. 5, 3 vgl. 1 ausdrücklich in dem Bericht über die (nach der Grundschrift des Pentateuchs) erste Zeugung hervorgehoben wird, daß durch dieselbe das Ebenbild Gottes sich forterbte, womit ja darauf aufmerksam gemacht wird, was es sagen will, daß alle Menschen auf den ersten, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen zurückgeführt werden; oder wenn es 1 Mos. 9, 5 f. die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Menschenlebens überhaupt ausspricht und damit begründet, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen ist; oder wenn es als Motiv für die Erfüllung von Barmherzigkeits- und überhaupt von Nächstenpflichten gegen Niedrigerstehende die Blutsverwandtschaft aller Menschen oder ihre Abkunft von einem und demselben Schöpfer geltend macht (vgl. z. B. Jes. 58, 7; Spr. 14, 31; 17, 5; Hiob 31, 15) u. s. w. Hat aber die geschichtliche Vorstellung von der Abstammung aller Menschen von Einem Paare diesen sittlich-religiösen Kern a), so mußte ja auch von hier

a) Auf diesen Kern der Vorstellung seien Diejenigen hingewiesen, welchen es davor bangt, daß vielleicht einmal die Sprach- und Geschichtsforschung

aus dem Israeliten die Erkenntniß nahe gelegt werden, daß dereinst die ganze Menschheit ihrer Bestimmung gemäß zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangen, in seinem Reiche ihm dienen und n der Gemeinschaft und im Verkehr mit ihm leben werde; zumal nur so vollständig erreicht werden konnte, was das Alte Testament überall als letztes Ziel der Weltschöpfung und der Weltgeschichte etrachtet: die Ehre und Verherrlichung Gottes selbst.

Ueber die Art und Weise, wie das Reich Gottes zur lle Völker umfassenden Universalmonarchie werden vürde, gab die Idee der Bundesgemeinschaft Aufschluß. Wie ann der einige, lebendige Gott sich in seiner Gottheit an Israel ffenbaren, ohne daß die Erweisung derselben die Augen der Völker uf sich zieht, deren Götter ja todt und nichtig sind? Wie kann Gottes Weltregiment fortwährend in der Ausführung seines Erwählungsrathschlusses über Israel seinen Mittel- und Zielpunkt aben, so daß z. B. Assur mit seinen Eroberungsplänen nur das Werkzeug in seiner Hand (Jes. 10, 5. 15), der gewaltige Nebucadnezar nur sein „Knecht“ ist (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10), m das von ihm beschlossene und längst angekündigte Strafgericht n Israel zu vollstrecken, oder Cyrus Jehovah's Hirte, sein Gealbter, der Mann seines Rathschlusses (Jes. 44, 28; 45, 1; 6, 11) ist, den er um seines Knechtes Israel willen erweckt hat, nd dem er alle seine Unternehmungen gelingen läßt, damit er sein Gericht an den Chaldäern vollstrecke und die längst geweissagte Erlösung seines Eigenthumsvolkes herbeiführe (Jes. 41, 2; 43, 14; 4, 28; 45, 1. 13) — ohne daß zuletzt auch die Völker aufmerksam werden auf das, was er an seinem Volke und für sein Volk thut? — Schon in den jehovistischen Bestandtheilen des Pen-

---

auf der einen und die Physiologie auf der andern Seite durch ihre vereinten Bemühungen zu dem Ergebniß gelangen könnten, daß das Menschengeschlecht nicht von einem Punkte aus über die Erde sich verbreitet haben könne. Jener Kern der Vorstellung bliebe auch dann noch ganz unberührt. Uebrigens ist auch dieses volle und klare Bewußtsein von der Einheit und Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechtes wieder eine Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Religion, die sie vor allen andern Religionen des Alterthums auszeichnet.

tateuchs ist dieser Erfolg der Thaten Gottes an Israel bestimm angedeutet. So schwört nach 4 Mos. 14, 21 Jehovah: „So wal ich lebe und die Herrlichkeit Jehovah's die ganze Erde erfülle soll: alle Männer u. s. w." a); hier ist nicht nur ausgesproche daß nach Gottes Willen und Rathschluß dereinst Jehovah's Her lichkeit für alle Welt offenbar werden soll, sondern es ist auch ver möge des Zusammenhanges angedeutet, daß sein Strafgericht übe die aus Aegypten ausgezogene Generation, die seine Herrlichkei gesehen (V. 21) und ihn doch verachtet und verworfen hat (V. 22), der Ausführung jenes Rathschlusses diene. Wie di richterliche Offenbarung seiner Herrlichkeit, so dient aber auc nach anderen Stellen die gnadenreiche Erweisung seiner Gotthei an seinem erwählten Volke diesem Zwecke. Wir haben die bekannte, den Patriarchen gegebene Verheißung: „und segnen werden sich (mit dir oder) mit deinem Saamen alle Völker (Geschlechter) der Erde" (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14) im Sinne. Denn auch nach der, durch die Parallelen 1 Mos. 48, 20; Ps. 72, 17 (vgl. auch 5 Mos. 29, 18; Jes. 65, 16; Jer. 4, 2 und den Gegensatz 4 Mos. 5, 21; Jes. 65, 15; Jer. 29, 22; Sach. 8, 13; Ps. 102, 9) gesicherten und jetzt, wenigstens für die Stellen, in welchen das Hithpael gebraucht ist, allgemein an erkannten b) Erklärung, nach welcher die Verheißung dahin geht,

---

a) Unrichtig bemerkt Knobel z. d. St.: „Er erhört die Fürbitte, schwört aber zugleich, daß die Erde von seiner Herrlichkeit erfüllt werden soll." Das, was Gott beschwört, folgt erst, mit כִּי eingeleitet, in V. 22 f. — Unrichtig übersetzt aber auch Bunsen: „und alle Welt der Herrlichkeit des Ewigen voll ist", was das Imperf. וְיִמָּלֵא nicht erlaubt; vgl. Ps. 72, 19 und dagegen Jes. 6, 3; Ps. 33, 5; 119, 64.

b) Vgl. Hengstenberg, Christologie, zweite Auflage I, S. 52. Daß die Verheißung da, wo statt des Hithpael das Niphal gebraucht ist einen anderen Sinn habe, d. h. von dem Gesegnetwerden aller Völke durch oder in Abraham und seinem Saamen zu verstehen sei, wie Heng stenberg, Keil (Bibl. Commentar über die Bücher Mosis, S. 133 f und Andere annehmen, könnte man — da dem Niphal die ihm ursprüng lich eigene reflexive Bedeutung nicht abgestritten werden kann — nu dann allenfalls zugeben, wenn Gustav Baur (Geschichte der alttestamen lichen Weissagung I, S. 205 ff.) darin Recht hätte, daß die Stell 1 Mos. 22, 18 und 26, 4 von einem andern Verfasser geschrieben seie

daß alle Völker, wenn sie sich Segen anwünschen, sich den Segen wünschen werden, der den Patriarchen und ihren Nachkommen zu Theil geworden sein wird, liegt wenigstens das in den Worten, daß alle Völker in den Israeliten die „Gesegneten Jehovah's“ (Jes. 65, 23), bestimmter: das allein von seinem Gotte, dem wahren Gotte, gesegnete Volk erkennen werden, daß also die an Israel sich erweisende segensvolle Gnade Gottes die Blicke aller Völker auf sich ziehen, und das Verlangen, gleichen Segens theilhaftig zu werden, in ihnen rege machen wird a). Häufiger als im Pentateuch ist im übrigen Alten Testament, namentlich in den prophetischen Schriften, der Gedanke ausgesprochen, daß Gottes Gerichts- und besonders seine Gnaden- und Erlösungsthaten an Israel die Völker mit staunender Bewunderung und mit Furcht vor der Macht des lebendigen Gottes erfüllen müssen. Ja es ist das recht eigentlich ein Grundgedanke der Prophetie. Wie sollte nun nicht die letzte große Gnadenthat Gottes an Israel, in welcher er in der Fülle seiner Herrlichkeit und seiner hülfreichen Macht vor den Augen der Völker offenbar wird, einen überwältigenden Eindruck auf sie machen die von der Nichtigkeit ihres Götzendienstes und von der alleinigen Gottheit Jehovah's überzeugen, und so die Ausdehnung des Gottesreiches über alle Völker herbeiführen? Wie von der Idee der Bundesgemeinschaft aus in der Erkenntniß des prophetischen Berufs Israels noch ein anderes Licht aufleuchtete, das auch die menschliche Vermittlung der Gottesthat, durch welche die Völker in das Reich Gottes eingeführt werden sollten, erkennen ließ, ist schon oben angedeutet worden.

---

als die übrigen, eine Annahme, die wir nicht für begründet halten. — Aber selbst dann wäre im Hinblick auf den Zusammenhang, namentlich in 1 Mos. 12, diese Deutung des Niphals unwahrscheinlich. Denn auch abgesehen von dem, nach Sach. 8, 13 zu deutenden „und sei ein Segen“ (1 Mos. 12, 2), das für unsere Deutung spricht: wie kann man es wahrscheinlich finden, daß, nachdem den Patriarchen selbst der Segen zahlreicher Nachkommenschaft, sieghafter Uebermacht über alle Feinde, und des Besitzes Kanaans verheißen ist, den Völkern der Erde der geistliche Segen der von Israel ausgehenden Erkenntniß des wahren Gottes in Aussicht gestellt sein soll (Baur S. 215)? — Die richtige Erklärung hat auch Delitzsch (Genesis, S. 348 f.) anerkannt.

a) Vgl. den Anfang der Erfüllung dieser Verheißung in 1 Mos. 26, 28 f.

In dem Gottesreiche der Vollendung kann alles das, w
unter den Begriff des Uebels fällt, keine Stelle mehr ha
Denn das Uebel ist nach alttestamentlicher Lehre nur um der Si
willen und als Strafe derselben in der Welt. Es ist die unmi
bare Folge davon, daß Gott zürnend sein Angesicht verhüllt. N
dem nun am Ende der Tage die Sünde durch vollkommene V
gebung für immer getilgt und durch die Einschreibung des Ges
Gottes in die Herzen neuer Abfall verhütet worden ist, muß
in dem Gottesreiche der Vollendung die vom Uebel erlösende, h
reiche Macht Gottes und das Heil und Leben, welches seine Gna
gegenwart bringt, in vollem Maße offenbar werden. Alles
der Sünde und dem Gerichte Gottes über sie zusammenhäng
Elend muß verschwunden und der Friede und die Seligkeit
paradiesischen Urzustandes wieder hergestellt sein. Daher die
den Bildern des ursprünglichen Zustandes der Welt und der Men
heit entlehnten Züge in der messianischen Weissagung: keine Krank
mehr (Jes. 33, 24); hohes, patriarchalisches Lebensalter (Jes. 65,
Sach. 8, 4); Friede wie unter den Völkern so auch in der Th
welt und zwischen ihr und den Menschen (Jes. 11, 6 ff.; 65, 2
das heilige Land gleich dem Paradiesesgarten (Ez. 36, 35),
umgewandelt durch den von der Wohnstätte Jehovah's ausgehen
(vgl. Joel 4, 18; Sach. 14, 8), wunderbar segensvollen
selbst die Gewässer des todten Meeres gesund machenden St
(vgl. 1 Mos. 2, 10 ff.), mit den Lebensbäumen an seinen Uf
deren nie ausgehende Früchte zur Speise dienen und die nie welke
Blätter zur Arzenei (Ez. 47, 1 ff.); endlich sogar die Vernicht
der Macht des Todes und das Aufhören alles Weinens (Jes. 25
vgl. 26, 19; Dan. 12, 2 f.). — Ferner: wie Gott in se
Gerichten sich gewöhnlich zugleich auch als Herr der Natur erw
indem er sie, die um des Menschen und um des Rei
Gottes willen da ist, in Mitleidenschaft zieht, sie also
der Geschichte des Gottesreichs betheiligt, so wird auch die Vollend
seines Reiches mit der vollen Offenbarung seiner Schöpferherr
keit in der Natur verbunden sein müssen. Die mit dem Endge
verbundene große Katastrophe, durch welche die jetzige Welt
trümmert wird (Jes. 24, 18 ff.; 34, 4; 51, 6), wird zur V

Erneuerung und =Verklärung; ihr Resultat ist der neue Himmel und die neue Erde (vgl. Jes. 30, 26; 65, 17; 66, 22). —

Schließlich sei noch ausdrücklich angemerkt, daß durch alle diese Erwartungen die Idee des Gottesreichs von der Vorstellung des bestehenden nationalen Gottesstaats sich nothwendig mehr und mehr loslösen und die Erkenntniß angebahnt werden mußte, daß das Gottesreich der Vollendung wesentlich anderer Art sein werde; wo die vollendete Bundesgemeinschaft als eine innerliche und persönliche Gemeinschaft aller Einzelnen mit Gott, die ihrer Natur nach an kein Land und an keinen bestimmten Ort gebunden sein kann, erkannt ist, wo von allem Fleisch gesagt wird, daß es an jedem Neumond und an jedem Sabbath zu der Stadt Gottes kommen werde, um Jehovah anzubeten (Jes. 66, 23), aber auch wo im Gegentheil gesagt wird, daß jeder Einzelne in den Ländern der Völker Jehovah anbeten werde von seinem Orte aus (Zeph. 2, 11), da leuchtet auch schon die Idee eines zunächst geistlichen und himmlischen Gottesreichs durch die dünne alttestamentliche Hülle hindurch.

III. Entwicklungskeime einzelner Züge der messianischen Weissagung lagen in allen Institutionen des alttestamentlichen Gottesreiches; denn diesen, sowie allen dem Volke Israel vorgeschriebenen Lebensordnungen lagen Ideen zu Grunde, die sich auf der einen Seite aus den religiösen Grundbedürfnissen des menschlichen Herzens und auf der andern Seite aus den in Gottes Wesen begründeten ewigen Normen aller Gemeinschaft des Heiligen mit den Sündern ergeben. Da aber die Art und Weise, wie diese Ideen in der Wirklichkeit zur Darstellung und Ausführung kamen, ganz durch den Charakter des äußerlich=nationalen Gottesstaats bestimmt sein mußte, so konnten die Einrichtungen und Lebensordnungen des Alten Bundes dem religiösen Bedürfnisse des menschlichen Herzens keine wahrhafte Befriedigung darbieten und jenen Normen nur in sehr unvollkommener Weise entsprechen. Zugleich mit der Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens mußte darum die Erwartung rege werden, daß dieselben dereinst zu einer ihrer Idee und Bestimmung mehr entsprechenden Gestalt vervollkommnet oder

durch andere Einrichtungen und Veranstaltungen Gottes ersetzt werden würden. Es gilt dies ganz besonders von dem Opferinstitute; wie wenig durch Thieropfer Sünde in Wahrheit gesühnt werden könne, das hatte bekanntlich in der Periode des Prophetismus mancher fromme und erleuchtete Israelite erkannt; und ebenso auch, daß die Waschungen und sonstigen Reinigungsmittel keine innerlich reinigende Wirkung haben könnten. Daher die Erkenntniß, daß Gott dereinst in anderer Weise die Entsündigung seines Volkes bewirken werde (vgl. z. B. Ez. 36, 25 ff.; Sach. 13, 1). —

Unter allen in den alttestamentlichen Institutionen liegenden Entwicklungskeimen einzelner Züge der messianischen Weissagung ist aber keiner so wichtig als der, welchen das theokratische Königthum in sich schließt; denn aus ihm ist die messianische Weissagung im engeren Sinne des Wortes erwachsen. Mit der Idee des theokratischen Königthums haben wir uns daher schließlich noch zu beschäftigen a). Auskunft über sie geben, außer den Berichten über die Entstehung des Königthums, dem deuteronomischen Königsgesetz, der Weissagung in 2 Sam. 7 und verschiedenen da und dort zerstreuten Stellen, namentlich eine Anzahl von Psalmen, unter denen Ps. 2. 20. 21. 45. 72. 89 und 110 die wichtigsten sind b). —

In dem Gottesstaate, wie er von Moses begründet worden war, gab es bekanntlich noch kein menschliches Königthum. Die Idee, daß Jehovah selbst das Regiment über sein Eigenthumsvolk führe und daß alle Herrscherrechte ihm allein zustehen, war noch auf's Strengste durchgeführt. Wohl bediente er sich auch menschlicher

---

a) Vgl. darüber Diestel: „Die Idee des theokratischen Königs" in den Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. VIII, S. 536 ff. und Oehler's Artikel: „Könige, Königthum in Israel" in Herzog's Real-Enzyklopädie.

b) Gegen die messianische Deutung dieser Psalmen und für ihre Beziehung auf bestimmte, geschichtliche Könige (welche? ist uns hier gleichgültig) entscheidet schon, daß einmal keine Spur darauf hindeutet, daß die Psalmisten eine der Zukunft angehörige Person im Sinne haben, und sodann, daß keine einzige Aussage in diesen Psalmen vorkommt, die über das hinausgeht, was nach dem Zeugniß anderer Stellen, zumal in dichterischer Rede, von einem der Gegenwart angehörigen Könige gesagt werden konnte.

Organe zur Ausübung seines königlichen Regimentes; Moses selbst, sein Nachfolger Josua, die Richter, welche er in Zeiten feindlicher Drangsal erweckte, waren Führer und Leiter seines Volkes. Aber es kam ihnen keinerlei Herrschergewalt und Königsrecht über Volk und Land Jehovah's zu; das blieb durchaus Gott selbst vorbehalten; ihre ganze Stellung beruhte nur darauf, daß sie einen persönlichen Auftrag von dem Gottkönige erhalten hatten, und in der Ausführung desselben waren sie fort und fort ganz von ihm abhängig. Wie nachmals der Heerführer an der Spitze der waffenfähigen Mannschaft stand, ohne daß damit von dem Könige etwas von seiner Herrschergewalt und seinen königlichen Rechten aufgegeben wurde, so standen sie an der Spitze des Volkes Gottes ohne selbstständige Gewalt und königliches Recht. Darum war ihre Würde auch nicht erblich, und darum konnten auch immer wieder Zeiten eintreten, in denen kein menschlicher Führer an der Spitze des Volkes stand. — Wie die Propheten, waren sie außerordentliche Organe des Gottkönigs und wurden immer erst dann „erweckt", wenn der Zustand des Gottesvolks solche außerordentliche Hülfe dringend erforderte. Ein menschliches Königthum als feste, dauernde Institution konnte aber nur entstehen, wenn dem Könige wirklich auch das Herrscherrecht ein- für allemal als ihm und seiner Familie eigener Besitz übertragen wurde, wenn er Gewalt erhielt über Land und Leute, als ihm zugehöriges Eigenthum. Daher konnte das menschliche Königthum als Beeinträchtigung des Eigenthumsrechts Jehovah's an sein Volk und an das heilige Land, als Gegensatz zu dem Königthume Gottes und als mit der strengen Geltendmachung der Idee des Gottesreiches unvereinbar betrachtet werden (vgl. Richt. 8, 23; 1 Sam. 8, 7; 10, 19; 12, 12 ff.); nur wenn das menschliche Königthum in möglichst vollständiger Einheit mit dem Gottkönigthume aufgefaßt wurde, so daß Jehovah's Herrscher- und Eigenthumsrecht zugleich als das des Königs erschien, und umgekehrt, konnte die neue Institution in der Vorstellung des Reiches Gottes ihre feste Stelle finden, und nicht mehr als ein ihr fremdartiges Element betrachtet werden. War aber einmal eine solche Auffassung des menschlichen Königthums gewonnen, dann mußte

man auch bald dahin kommen, in ihm vielmehr die Ausfüllung einer bisher bestandenen Lücke in dem theokratischen Organismus, eine für die Sicherheit und den Bestand des Gottesreiches nothwendige und für die künftige Entwicklung desselben von Anfang an von Gott in Aussicht genommene, seinem Volke zum Segen gereichende Einrichtung zu erkennen (vgl. 1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11), vorausgesetzt nämlich, daß auch der König selbst seinen Beruf und seine Stellung so auffaßte, wie es die Idee des Gottesreichs erforderte. Denn die Erfahrung, die man schon in der Richterzeit gemacht hatte, mußte man nun in viel höherem Maße machen: die Erfahrung, daß eine kräftige, einheitliche Leitung des Volkes das beste Mittel war, um die Sicherheit und Selbstständigkeit des Gottesstaats, den Nachbarvölkern gegenüber, die Ordnung im Inneren und die engere Verbindung der verschiedenen Stämme zur Einheit des Volkskörpers zu erhalten. — Wir können es nun hier dahingestellt lassen, ob — wie der ältere Bericht über die Entstehung des Königthums (1 Sam. 9, 1 bis 10, 16) die Sache darstellt — schon Samuel die der Idee des Gottesreiches entsprechende Auffassung des menschlichen Königthums gewonnen hatte und als von Gott beauftragter Prophet selbst, ohne vom Volke dazu gedrängt zu sein, den Grund zu der neuen Institution gelegt hat, oder ob er — wie die jüngeren Berichte (1 Sam. 8; 10, 17 bis 11, 15 und Kap. 12 erzählen — auf Grund der Anschauung, daß das menschliche Königthum mit dem Gottkönigthume unvereinbar sei, erst nach längerem Widerstreben dem Verlangen des Volkes nach einem Könige willfahrt, aber fortwährend in diesem Verlangen ein schweres Unrecht, welches das Volk gegen Jehovah begangen hatte, eine Verwerfung seiner, sofern er König des Gottesreichs war, erkannt hat. — Jedenfalls konnte in der Regierungszeit Saul's, der bald mit dem Priesterthume und dem Prophetenthume in Konflikt kam, die Auffassung des Königthums, vermöge welcher dasselbe dem Organismus der Theokratie auf's Innigste eingegliedert erschien, sich in das israelitische Volksbewußtsein noch nicht fest einwurzeln und noch weniger sich weiter ausbilden; das konnte erst in der Regierungszeit David's, des Mannes „nach dem Herzen Gottes" (1 Sam. 13, 14), während deren kein Zwiespalt zwischen den theokratischen

Gewalten mehr bestand, und während der glücklichen und glanzvollen Regierung Salomo's geschehen. Daher wurde die Idee des theokratischen Königthums von vornherein auf's Innigste mit dem Königthume des Hauses David's verknüpft. — Sehen wir nun näher zu, was sie in sich schloß! Wir dürfen dabei unbedenklich auch die Aussagen jüngerer und jüngster alttestamentlicher Schriften über das Königthum mit in Betracht ziehen, sofern sie bloße Entfaltungen der in der Idee von Anfang an schon vorhandenen Keime sind. —

Der Grundgedanke, mittelst dessen jene möglichst vollständige Einheit des menschlichen Königthums und des Königthums Jehovah's für das israelitische Bewußtsein gewonnen wurde, war: daß der theokratische König als „der Gesalbte Jehovah's" (vgl. z. B. Ps. 89, 21), der von Gott erwählte (vgl. im Gegensatz zu Hos. 8, 4: 5 Mos. 17, 15; 1 Sam. 10, 24; 16, 8. 10; 2 Sam. 6, 21; 1 Kön. 8, 16; 11, 34; Ps. 78, 70 u. s. w.) und in seinem Hause und Königreiche aufgestellte (1 Chron. 17, 14) sichtbare Repräsentant des unsichtbaren Gottkönigs ist. Als Statthalter Gottes auf Erden ist er das menschliche Organ, durch welches Jehovah sein Regiment über sein Volk ausübt. Sein Königthum ist nicht nur ein Königthum von Gottes-Gnaden, sondern auch an Gottes Statt; seine Würde und königliche Herrlichkeit nicht nur von Gott verliehen, sondern auch das irdische Gegenbild der Herrlichkeit und Majestät Gottes selbst (vgl. Ps. 21, 6; 45, 4 mit Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3). — Auf Grund dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen dem irdischen und dem himmlischen Könige werden beide öfter mit und neben einander genannt, um die eine Vorstellung des theokratischen Regiments vollständig zum Ausdruck zu bringen (vgl. z. B. Spr. 24, 21; Hos. 3, 5; auch 1 Sam. 12, 3. 5). Darum ist ferner der Bund, welchen der Hohepriester Jojada zwischen Jehovah einer- und dem Könige und dem Volke andererseits abschließt, daß sie ein Volk Jehovah's sein sollten, zugleich ein Bund zwischen dem Könige und zwischen dem Volke (2 Kön. 11, 17). Auflehnung gegen den König ist zugleich Auflehnung gegen Jehovah selbst (vgl. Ps. 2, 2; auch Spr. 24, 21 . Jes. 8, 6). Spätere sagen geradezu, daß der König „auf dem

Thron des Königthumes Jehovah's", ja daß er „auf dem Throne Jehovah's" sitze (1 Chron. 28, 5; 29, 23). Es ist daher nicht zu verwundern, daß Dichter schon in früherer Zeit ähnliche Ausdrücke gebrauchen; wie denn der Dichter des 45sten Psalms in V. 7 den Thron des Königs „Gottesthron" nennt [a]); ebenso hat nach Ps. 110, 1 Gott zu dem Könige gesprochen: „Setze Dich zu meiner Rechten, bis ich Deine Feinde zum Schemel für Deine Füße machen werde", womit — genau genommen — noch nicht einmal soviel gesagt ist, als in den vorhin angeführten Aussprüchen, sofern dem Könige damit eigentlich außer dem ersten Rang und der höchsten Ehre nach Gott selber (vgl. 1 Kön. 2, 19; Ps. 45, 10. 13; 1 Makk. 10, 62 f.; Matth. 20, 20 ff.) nur das höchste Maß der Theilnahme an der Herrschaft Gottes zugesprochen ist [b]), nicht aber die Repräsentation des unsichtbaren Gottkönigs selbst. — Durch seine Erwählung zum Organe, mittelst dessen der himmlische König das Regiment über sein Volk führt, ist für den König ein ihm durchaus eigenthümliches, nahes Gemeinschaftsverhältniß mit Gott begründet, welches seinen Ausdruck darin

---

a) Die Uebersetzung des כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים durch „dein Gottesthron" erscheint uns als die einfachste; sprachlich ist sie unbedenklich (vgl. Hupfeld z. d. St.). Warum עוֹלָם וָעֶד nicht ebensogut sollte Prädikat sein können, als לְעוֹלָם וָעֶד (Klagel. 5, 19) u. לְעוֹלָם ist nicht abzusehen (gg. Ewald u. Hitzig). Kann doch auch sonst ein Substantiv im Prädikat die Stelle eines Adjektivs vertreten (vgl. Ewald §. 296, b). — In der Sache würde übrigens Nichts geändert, wenn mit Ewald, Hitzig u. And. zu übersetzen wäre: „Dein Thron ist (ein Thron) Gottes immer und ewiglich."

b) Die Erklärung Ewald's, nach welcher wir an das Sitzen zur Rechten Jehovah's in dem Siegeswagen, auf welchem Gott und der König in die Schlacht ziehen (vgl. Ps. 44, 10; 2 Sam. 5, 24), denken sollen — wofür sich auch Diestel (a. a. O., S. 563 f.) entscheidet — ist sicher unrichtig. Der andere Gottesspruch V. 4 zeigt deutlich, daß es sich um das handelt, was der König des Gottesreiches als solcher ist, nicht aber um einen besonderen Beistand Gottes in einem Kriege. Wie wenig man das Bild, unter Verkennung des Charakters dichterischer Rede, genau nach den folgenden Versen deuten darf (nach welchen der König allerdings in den Kampf zieht), erhellt schon aus V. 5, wo ja umgekehrt Jehovah zur Rechten des Königs ist. — Zu dem עַד aber vgl. z. B. 1 Mos. 28, 15.

findet, daß Jehovah sein Vater und er Jehovah's Sohn genannt wird. Nur ihm, nicht auch dem Priester oder dem Propheten, überhaupt keinem andern einzelnen Israeliten kommt dieser Name zu. Nur das Eigenthumsvolk Jehovah's im Ganzen heißt sonst so, und zwar ebenfalls kraft seiner Erwählung. Wie also Israel unter den Völkern in einem ganz einzigartigen Verhältnisse zu Gott steht, so der theokratische König unter den Israeliten. Des gesammten Volkes Gottessohnschaft gipfelt in ähnlicher Weise in seiner persönlichen Gottessohnschaft, wie Israel's Heiligkeit und Priesterwürde in dem Hohenpriester gipfelt; hier und dort wird, was kraft göttlicher Erwählung dem Volk als Ganzem eigen ist, durch besondere göttliche Erwählung in höherer Potenz, in einer einzelnen Person einheitlich zusammengefaßt. — Gott ist dem Könige zunächst insofern Vater, als er ihm seine besondere väterliche Liebe und Fürsorge zuwendet, ihn als eine geheiligte, unantastbare Person (vgl. 1 Sam. 24, 7. 11; 26, 9 f.; 2 Sam. 1, 14) in seine Obhut nimmt und alle erziehende Sorgfalt eines Vaters auf ihn wendet, während der König als Sohn Jehovah's auf seinen Gott und den Fels seines Heiles zuversichtlich vertraut, aber auch zu kindlichem Gehorsam verbunden ist (vgl. 2 Sam. 7, 14; 1 Chron. 22, 10 f.; 28, 6; Ps. 89, 27 ff.). Läßt der König es an solchem Gehorsam fehlen (vgl. 1 Kön. 9, 4 f.; 1 Chron. 28, 7), so züchtigt ihn Gott, aber er verwirft ihn und sein Haus nicht. Wie er um Abraham's willen über Israel nie ein Vernichtungsgericht ergehen läßt, sondern ihm immer wieder seine Gnade beweist, so läßt er um David's willen seine Gnade nicht von dem Könige weichen und sein Haus nicht untergehen (2 Sam. 7, 14 f.; Ps. 89, 29) [a]). — Wie aber das Vaterverhältniß Gottes zu Israel auch das in sich schließt, daß er Israel, als sein Schöpfer und Bildner (5 Mos. 32, 6; Jes. 43, 1. 15; 45, 11) zu dem gemacht hat, was es ist, zu einem selbstständigen Volk und zu dem Volke Gottes, so liegt in

---

a) Diestel a. a. O. S. 559 weist gut auf die geschichtliche Erläuterung dieser Idee in 1 Kön. 15, 4 f.; 2 Kön. 8, 19 hin. Sie ist überhaupt eine der Ideen, welche den Pragmatismus der Geschichtschreibung in den Büchern der Könige bestimmt. Vgl. außer jenen Stellen 1 Kön. 11, 12 f. 32. 36. 39; 2 Kön. 19, 34; 20, 6 und den Schluß des Buches.

der Bezeichnung Gottes als Vater des theokratischen Königs, auch das, daß sein Königthum von Gott stammt und auf einer Uebertragung der eigenen königlichen Gewalt Gottes an ihn beruht (vgl. Ps. 2, 7) a). —

Als das Organ, mittelst dessen Jehovah sein königliches Regiment über sein Volk führt, hat der theokratische König zunächst das Gottesreich gegen die Angriffe heidnischer Völker zu schützen und sein Ansehen und seine Macht nach Außen hin zu sichern, damit das Volk Gottes in Sicherheit und Frieden wohne und die ihm gebührende Stellung unter den Völkern der Erde einnehme. Er befreit dasselbe aus der Gewalt seiner Feinde (1 Sam. 9, 16; 2 Sam. 3, 18), vollstreckt die Strafen, welche Jehovah wegen eines an seinem Reiche und Volke begangenen Unrechtes über andere Völker verhängt hat (1 Sam. 15) und führt überhaupt die Kriege Jehovah's (1 Sam. 25, 28). Zur Ausübung dieser Berufsthätigkeit wird er durch die allmächtige Kraft Gottes in Stand gesetzt. Jehovah gürtet ihn mit Kraft, macht ihn kriegsmuthig und kampftüchtig und gibt ihm in allen seinen Unternehmungen Gelingen (vgl. Ps. 18, 29—43; 2 Kön. 18, 7). Er selbst unterstützt ihn durch die hülfreichen Machtthaten seiner Rechten (Ps. 20, 7); seine Hand ist beständig mit ihm und sein Arm stärkt ihn; er zerschmettert seine Widersacher vor ihm (Ps. 89, 22 ff.) und macht alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße (Ps. 110, 1). So überwindet und unterjocht, oder vernichtet der König in der Kraft seines Gottes alle Feinde des Gottesreiches (Ps. 2, 8 f.; 21, 9 ff.; 45, 5 f.).

Ebenso ist er aber auch der Vollstrecker des königlichen Willens Jehovah's in Bezug auf die inneren Zustände und Verhältnisse des

---

a) Aus dem, was oben über das Verhältniß der königlichen Würde zu der dem ganzen Volke eigenen Würde bemerkt worden ist, wird es erklärlich, wie der „große Unbekannte" in Jes. 55, 3 ff. die חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים ganz ebenso dem ganzen Gottesvolke zueignen konnte, wie er die Priesterwürde dem ganzen Volke zueignet. Nach seiner Darstellung gibt es in der Vollendungszeit, wie kein besonderes Priesterthum, so auch kein besonderes Königthum mehr. Die Erwählung Gesammtisraels steigert sich zu der Erwählung, welche bisher das Privilegium der Priesterschaft und des Königthums gewesen war.

Gottesreiches; durch seine richterliche Thätigkeit wird die Rechtsordnung im Reiche Gottes und die Autorität des Gesetzes aufrecht erhalten; er straft jede Auflehnung gegen Gottes Willen, bricht den Uebermuth der Gewaltthätigen, hilft den Armen und Elenden zu ihrem Rechte, erhält dadurch Ordnung und Frieden, und ist so für das Land gleich einem erquickenden Regen; unter seinem Regimente sproßt und blüht der Gerechte (Ps. 72, 1—7. 12—15; Spr. 16, 12—15; 20, 8. 26). Sein Amt ist es auch, dafür zu sorgen, daß das Volk seinem Gott Treue halte, ihn ehre und ihm diene; er hat Abgötterei, Todtenbeschwörung, Höhendienst u. dgl. zu unterdrücken und zu bestrafen (vgl. 1 Sam. 28, 3. 9; 2 Kön. 18, 4 ff.; 23, 4 ff.), und überhaupt in allen gottesdienstlichen Angelegenheiten die oberste Aufsicht, Fürsorge und Leitung zu übernehmen (2 Sam. 6; 2 Kön. 12, 5 ff.). So hat er dafür Sorge zu tragen, daß in dem Reiche Gottes in jeder Beziehung Gottes Wille zur Geltung und zum Vollzug komme. — Auch für diese Seite seiner Berufsthätigkeit wird er von Gott durch besondere Regentengaben ausgerüstet, wie z. B. Salomo durch die ihm verliehene Weisheit zur Uebung des Richteramtes befähigt wird (vgl. 1 Kön. 3, 4 ff.; vgl. 2 Sam. 14, 17. 20; 19, 28). — Vermöge der Uebung seiner königlichen Berufspflichten im Krieg und im Frieden, nach Außen und nach Innen wird demnach der König zu der Mittelsperson, durch welche Jehovah seinem Volke Hülfe, Heil und Segen spendet. —

Es versteht sich von selbst, daß der ganze bisher entwickelte Inhalt der Idee des theokratischen Königthums auf der Voraussetzung ruht, daß der König auch wirklich die Gesinnung habe, welche ein Repräsentant des unsichtbaren Gottkönigs haben muß; daß er Gott, dessen unverdienter Gnade er seine ganze Würde verdankt, in tiefer Demuth ehre (vgl. 2 Sam. 6, 21 f.), ihm zuversichtlich vertraue und ihm für seine Hülfe freudigen Dank sage (vgl. z. B. Ps. 21, 2. 8); daß er Gerechtigkeit liebe und das Unrecht hasse (Ps. 45, 5. 7 f.), ebenso wie Gott selbst keinen Frevler in seiner Nähe und unter seinen Dienern dulde und es sich auf's Ernstlichste angelegen sein lasse, daß die Rechtsordnungen in seinem Reiche aufrechterhalten und das Gottesreich in Wahr-

heit zu dem werde, was es sein soll, zu einem Reiche der Gerechtigkeit und des Friedens (Ps. 101); kurz, daß sein königlicher Wille durch seinen willigen und völligen Gehorsam gegen Jehovah mit dem Willen des unsichtbaren Gottkönigs eins werde. Der Wille Gottes wird ihm kund, theils aus dem Gesetze (vgl. Ps. 18, 23; 2 Kön. 11, 12; 5 Mos. 17, 18), theils durch die Propheten, die ihm auch, wenn er Gott ungehorsam wird, seine Sünde vorzuhalten, und Gottes Gericht anzudrohen haben. Das Ideal eines Königs des Gottesreichs wäre aber der König, der durch den Geist Gottes in seinem Herzen so umgewandelt und zum Dienste Jehovah's geschickt gemacht worden ist, daß er selbst innerlich getrieben wird, das zu thun, was Gott durch ihn gethan haben will (vgl. 1 Sam. 10, 6 f. 9; 16, 13). —

Da der theokratische König Repräsentant Jehovah's ist, dessen Herrschermacht über alle Länder und Völker sich erstreckt, und der auch dereinst als Gott und als König allgemein von den Völkern erkannt und anerkannt werden wird, so ist es nur eine nothwendige Folge der ihm von Gott zugewiesenen Stellung und Würde, daß er der Erste und Größte unter den Königen der Erde (Ps. 89, 28) und seine Herrschaft eine unbegrenzte sein sollte; alle Könige sollen und werden ihm auch dereinst huldigen und alle Völker ihm dienen; er muß herrschen von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde, denn Gott ist bereit ihm zu geben, was ihm, als seinem Sohne, von Rechts wegen zukommt; und was der Allmächtige will, das führt er auch herrlich hinaus (vgl. Ps. 2, 8; 72, 8—11; 89, 26; vgl. Ps. 18, 44—46 und 2 Chron. 32, 23) a). — Wie endlich Gottes Thron ewig

a) Mit Recht hat übrigens Diestel a. a. O., S. 570 ff. hervorgehoben, daß man, um die Vorstellung, welche die Israeliten mit der Idee der Weltherrschaft verbanden, richtig zu würdigen, einmal ihren beschränkten geographischen Gesichtskreis und sodann das sehr lose Abhängigkeitsverhältniß, in welchem in Vorderasien die Herrschaft über auswärtige Völker gewöhnlich bestand, sich vergegenwärtigen muß. — Auf der andern Seite aber darf der durchaus ideale Charakter der Vorstellung über dem Gewand, in welches die Phantasie des Israeliten sie kleiden mußte,

sicht, so auch der des theokratischen Königs (vgl. Ps. 45, 7); das Reich Gottes, über das er gesetzt ist, ist ein ewiges Reich, und ihm ist das Königthum über dasselbe durch die Erwählung David's, die nicht wieder rückgängig zu machen ist, für immer zugesagt; natürlich nicht, als ob dem einzelnen König persönlich ewige Lebensdauer zukäme — obschon in dichterisch-hyperbolischer Rede ihm allerdings auch diese zugeschrieben (Ps. 21, 5), oder in der Hofsprache ihm angewünscht wird (1 Kön. 1, 31) —, sondern sofern das Königthum als ein seinem Hause eigenes ihm für alle Zeiten angehört (2 Sam. 7, 12—16. 29; 1 Kön. 9, 5; 1 Chron. 28, 4; Ps. 89, 29 f. 37 f.), also in demselben Sinne, in welchem das Priesterthum Aaron's und seiner Söhne ein ewiges ist (vgl. 2 Mos. 40, 15; 4 Mos. 25, 13). —

Wir haben den König bisher als den Repräsentanten des unsichtbaren Gottkönigs betrachtet. An der Spitze des Volkes stehend, als sein Haupt, ist er aber andererseits auch der natürliche Vertreter des Volkes, wie andern Völkern und Königen, so auch Gott gegenüber; und da dieses Volk kraft seiner Erwählung ein Volk von Priestern ist (2 Mos. 19, 6), so muß auch ihm kraft seiner besonderen Erwählung, in welcher die des Volkes kulminirt, der höchste Grad priesterlicher Würde zukommen. Das theokratische Königthum muß seiner Idee nach Priesterkönigthum sein. Die Geschichte bezeugt auch, daß die Könige sich als oberste Inhaber der Priesterwürde betrachtet haben, wenn sie auch das ältere Vorrecht des Hauses Aaron's, die priesterlichen Rechte und Pflichten am Heiligthume, namentlich beim Opferkult zu üben, nicht antasteten oder, falls sie es thaten — wie, wenigstens nach

nicht vergessen werden. Hatte doch auch das Bild, welches sich der Israelite auf Grund seines beschränkten geographischen Gesichtskreises und mittelst der politischen Begriffe seiner Zeit von der Weltherrschaft des an Gottes Statt regierenden Königs entwerfen mochte, jedenfalls nur sehr unbestimmte Umrisse, wie das die Natur solcher idealen Vorstellungen mit sich bringt. — Ganz ähnlich, wie beim theokratischen Königthum der Israeliten, ist bekanntlich auch beim deutsch-römischen Kaiserthum — wenigstens in seiner Blüthezeit — Weltherrschaft ein integrirendes Moment seiner Idee.

dem Chronisten (2 Chron. 26, 16 ff.), Ussia — auf den nachdrücklichsten Widerstand stießen. David trägt bekanntlich bei der feierlichen Einholung der Bundeslade nach Jerusalem nicht nur die Priesterkleidung, das linnene Schulterkleid (2 Sam. 6, 14; vgl. 1 Sam. 22, 18), sondern er spendet auch dem Volke den priesterlichen Segen (2 Sam. 6, 16 ff.) und hält sich für befugt, die Hohepriesterwürde an Zadok und Abjathar zu übertragen. Auch Salomo ertheilt dem Volke den priesterlichen Segen (1 Kön. 8, 14. 55); ordnet ein religiöses Fest an (V. 65) und setzt einen Hohepriester ab und den andern ein (1 Kön. 2, 26 f.). Daß überhaupt der König die Oberaufsicht und Oberleitung in allen religiösen und gottesdienstlichen Angelegenheiten geübt hat, ist schon oben bemerkt worden. Auch das Räuchern Ussia's setzt voraus, daß ihm eine besondere priesterliche Würde wirklich zugeschrieben worden sein muß; endlich wird ja auch, weil er als Haupt des Volkes dessen Vertreter vor Gott ist, seine Versündigung auch an dem Volke bestraft (vgl. z. B. 2 Sam. 21, 1 ff.; 24, 1 ff.; 2 Kön. 23, 26 f.; 24, 3 f.), ebenso wie wegen einer Verfehlung des Hohepriesters, überhaupt der Priesterschaft, Gottes Zorn über die ganze Gemeinde kommt (vgl. z. B. 3 Mos. 10, 6). — — So kann es denn nicht auffallen, daß wir in Ps. 110, 4 von einem an den König ergangenen beschworenen Gottesspruch lesen, der ihn zum Priester für immer nach der Weise Melchisedek's einsetzt, — ein Wort, dessen Beziehung auf den der Gegenwart des Dichters angehörigen König um so unbedenklicher ist, da der Zusatz „nach der Weise Melchisedek's" bestimmt zeigt, daß an die besonderen Rechte und Berufspflichten des aaronitischen Hohepriesters, namentlich an die mittlerische Priesterthätigkeit bei Opferdarbringungen nicht zu denken ist; denn von Melchisedek berichtet die Ueberlieferung nur, daß er Abram gesegnet und von ihm den Zehnten empfangen hat, nicht aber, daß er Opfer dargebracht habe; sie schreibt ihm also nur die priesterliche Handlung zu, welche auch David und Salomo nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Geschichte vollzogen haben. —

Dies ist im Wesentlichen die Idee des theokratischen Königthums. Offenbar schließt sie so hohe Vorstellungen in sich und erweckt so

hohe Erwartungen, daß auch hier die geschichtliche Wirklichkeit immer weit hinter der Idee zurückbleiben mußte. In der ersten Zeit des Königthums des Hauses David's, als noch meist gute, theokratisch gesinnte und thatkräftige Regenten auf dem Throne saßen (David, Salomo, Abia, Assa, Josaphat), konnte man zwar, von der Reichsspaltung abgesehen, sich noch genügen lassen an dem Maße, in welchem die Idee zur Wirklichkeit geworden war. Dichter konnten in dieser Zeit, und auch später, wenn Könige gleicher Art den Thron zierten, das, was in der Idee des theokratischen Königthums enthalten ist, von dem der Gegenwart angehörigen Könige aussagen, und damit den Inhalt der Idee selbst immer vollständiger entfalten und dem Volke zum Bewußtsein bringen. Denn das liegt ja im Wesen aller Poesie, daß sie über den Boden der empirischen Wirklichkeit mit ihren Unvollkommenheiten und Mängeln sich erhebt und dieselbe so betrachtet und darstellt, wie sie dem Auge des Begeisterten erscheint, als von dem Lichte der Idee durchleuchtet und verklärt [a]). — Auch war es natürlich, daß, so lange die Erinnerung an die große Zeit des davidischen und salomonischen Regiments noch frisch war, die Blicke Derer, die das Königthum ihrer Zeit im Widerspruch fanden mit der Idee, die ihnen vor Augen stand, sich noch auf jene schönen, glanzvollen Tage der Vergangenheit richteten. — Je weiter aber diese Blüthezeit des Königthums in ferne Vergangenheit zurücktrat, je öfter die Erfahrung eines grellen Widerspruches der Wirklichkeit mit der Idee gemacht wurde, indem der reinen Jehovah-Religion untreue, ungerechte und schwache Könige auf den Thron gelangten, und je mehr die Psalmenpoesie dazu beitrug, daß der Inhalt der Idee des theokratischen Königthums in seinem Reichthum und in seiner Herrlichkeit vollständiger an das Licht trat [b]), um so mehr mußte auch diese Idee den Blick frommer Israeliten auf die Zukunft hinlenken; um so mehr mußte es ihnen gewiß werden, daß der rechte König des Gottesreiches gar nicht der Gegenwart und ihren Zuständen und Verhältnissen angehören könne, sondern erst „am Ende der Tage", in der Zeit,

---

a) Daher die typisch-messianischen Psalmen.

b) Vgl. Diestel a. a. O., S. 548. 578. 587.

in welcher das ganze Gottesreich erst zu seiner Vollendung gelange werde, zu erwarten sei. So erwuchs aus der Idee des theokratische Königthums die Weissagung von dem messianische Könige, der — da jene Idee schon ihrer Genesis nach unauflöslich mit dem Königthume des Hauses David's verknüpft war — als Sproß aus David's Stamm bezeichnet und als vollkommenes menschliches Organ, durch welches der unsichtbare Gottkönig das Regiment über sein Volk führt, charakterisirt wird. Alles Große was Jesaias und Micha von dem künftigen Messias weissagen, ist nur die Entfaltung der in der Idee des theokratischen Königthums enthaltenen Keime; bei diesen Propheten erreichen dieselben aber auch schon ihre volle Entwicklung; nur das Moment der priesterlichen Würde tritt erst später in dem Bilde des messianische Königs bestimmter hervor (Jer. 30, 21.; vergl. Sach. 3 u. 6).

Wir sind für diesmal am Ende unseres Weges. Was wir i Bezug auf den Hauptinhalt der messianischen Weissagungen nach gewiesen haben, daß er als organische Entfaltung von Keimen welche die alttestamentliche Religion von Hause aus in sich trägt anzusehen ist, das gilt von allen Zügen jeder einzelne Weissagung. Nirgends findet sich da eine neue Erkenntniß, di nicht in organisch-genetischem Zusammenhange mit den früher vor handenen stünde und die der Geist Gottes darum nicht als ein psychologisch-vermittelte in dem Geiste des Propheten gewirk hätte; nirgends etwas, was sich nicht als aus der lebendigen Triel kraft des alttestamentlichen Glaubens in menschlich-geschichtlich Entwicklung hervorgegangen auswiese. — Wir sind gewiß, hierm die Wahrheit, daß niemals eine Weissagung durch den Willen ein Menschen hervorgebracht wurde, daß vielmehr die heiligen Männ Gottes von dem heiligen Geist getrieben geredet haben (2 Petr. 1, 21 nicht zu verkennen. Jene menschlich-geschichtliche Entwicklung d messianischen Weissagung aus der alttestamentlichen Glaubenserkenn niß war ohne die fortgehende offenbarende und erleuchtende Wi samkeit des Geistes Gottes so wenig möglich, als aus dem Kei eine Pflanze werden kann, ohne daß die äußeren Bedingung seiner Entwicklung vorhanden sind. Nur wenn der Glaube an d

lebendigen Gott abhanden gekommen ist, kann wähnen, daß was das Produkt menschlich-geschichtlicher Entwicklung ist, nicht zugleich auch Produkt einer, in jene Entwicklung fort und fort fördernd und bestimmend eingreifenden, persönlichen Wirksamkeit des überweltlichen Gottes sein könne. Wer dagegen den lebendigen Gott kennt, wird immer, wie in der Geschichte die Hand dessen, der die Zügel des Weltregiments in seinen Händen hält, so in der Entwicklung der religiösen Wahrheitserkenntniß die offenbarende Thätigkeit des Gottes erkennen, dessen Licht allein unsere Finsterniß erhellen kann.

2.

Kritische Anzeige

von

„Strauß, das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet"

(Leipzig, Brockhaus 1864).

Von

Carl Beck, Dekan in Reutlingen. a)

Das vor der riesenmäßigen Verbreitung von »Rénan, vie de Jésus« vorbereitete, seit längerer Zeit angekündigte und erwartete deutsche Gegenstück zum französischen Werke ist vor Ostern erschienen, und wenngleich die deutsche Theologie vom Fache, als Usurpatorin auf diesem Gebiete, das schon zu lange mit Unrecht ihre Domäne gewesen sei, für mundtodt erklärt werden will, so wird doch eine

a) Diese Anzeige war ursprünglich für einen Nachtrag zu des Verfassers eben erschienener zweiter Auflage der „christlichen Dogmengeschichte bis auf die Gegenwart" bestimmt; da aber der Stoff unter der Hand zu größerem Maße anwuchs, so wurde sie zu gegenwärtiger selbstständiger Abhandlung umgearbeitet.

theologische Zeitschrift der Gegenwart nicht umhin können,
Werk darauf anzusehen, ob es dem Bedürfnisse jedes, auch
deutschen, Volkes, wie den Anforderungen der Wissenschaft in e
solchen Weise Genüge leiste, daß es mit Recht den Anspruch ma
könne, das Feld allein zu behaupten; ob das neue Evangelium
der That der Menschheit hinfüro einen Ersatz für das alte zu bi
im Stande sei, ob es einen solchen Fortschritt auch gegenüber d
bisherigen Leistungen der Wissenschaft begründe, daß die
Aera der Humanität sich von seiner Erscheinung an datiren kö
Und hier handelt es sich denn vor Allem um das Verhältniß
Strauß'schen Lebens Jesu zu dem von Renan, um das Verhäl
dieses neuen Strauß'schen Lebens Jesu zu dem alten. Dem o
flächlichen Leser von Renan konnte nicht entgehen, daß in sei
Werke eine auch durch den Schmelz der Sprache und die Fei
der Redensarten nicht zu verdeckende Kluft befestigt sei zwis
der kritischen Grundrichtung und den einzelnen religiös-erbauli
Ausbrüchen, unter welchen sich die Apostrophe an den Jesus
Grabe unter allen andern besonders bemerklich machte. Daß
Kritik hier, wie bei der Würdigung der Evangelien, auf hal
Wege stehen geblieben sei, daß sie ohne die Einheit eines leite
Prinzips die religiöse und die wissenschaftliche Seite der Betrach
zwar nicht organisch zu vereinigen wisse, aber zusammenzuh
bestrebt sei, mußte der klare Eindruck sein. Man erwartete
der deutschen „Gründlichkeit", daß sie dem französischen Eklektizis
ein Ende mache und lichte Einheit in dem verworrenen D
schaffe. Wirklich ist Strauß mit überaus großer Gründlichkeit
Werk gegangen und hat jetzt von Grund aus Alles weggesch
was seither nicht blos das theologische, sondern auch das reli
Interesse in der evangelischen Geschichte gesucht und gefunden
und was ein französischer Kritiker dem Gemüthe noch gelassen h
das hat der Gelehrte des „gemüthlichen" deutschen Volkes grün
vollends beseitigt. Zwar hat das neue Leben Jesu jetzt wi
einen besondern positiven a) Theil erhalten, der, dem nega
vorangehend, auf 156 Seiten das „Leben Jesu im geschichtl

a) Vgl. Streitschriften III. Heft, S. 59.

Umrisse" geben soll: aber das Resultat selbst ist durchaus viel negativer in diesem neuen, als in dem alten Leben Jesu. Wenn nun das das Ergebniß der reinen Wissenschaft sein soll, wenn Strauß selbst sich (S. XII der Vorrede) die Aufgabe stellt, Abrechnung zu halten, „was denn nach dem dermaligen Stande der Forschung, das in Rechnung genommen, was sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit festgestellt hat, das bei Seite gelassen, was erst unsichere Vermuthung ist" über die Hauptfragen der Kritik sich aussagen lasse, so werden wir wohl annehmen dürfen, daß der Verfasser diesem seinem Werke, das er „dem deutschen Volke" beut, eine epochemachende und abschließende Bedeutung zuerkannt wissen will, oder, objektiv ausgedrückt, daß das Werk wahrscheinlich für die Geschichte den Wendepunkt der wissenschaftlichen Krisis in den betreffenden Hauptfragen der christlich-geschichtlichen Forschung bezeichnen wird. Und hierin wird Strauß' Verdienst liegen, — freilich in einer ganz andern Richtung, als er selbst jetzt glaubt. Mußte schon bei Renan hervorgehoben werden [a]), daß er evident gezeigt habe, „wie das Leben Jesu vom Standpunkte der mythischen Anschauung in concreto sich gestalten muß", so hat Strauß hierüber die Luft noch mehr geklärt. Es „schwindet alle Zweideutigkeit" [b]). Die Zeiten der Halbheiten, der Konzessionen, der Kompromisse gehen zu Ende. Es ist am Tage, daß es nicht blos philosophische und dogmatische Systeme gibt, sondern daß die Offenbarungswahrheit selbst ein geschlossenes System ist, aus welchem man nicht annehmen oder ablehnen kann, was Einem eben gerade jetzt gutdünkt; selbst die denkenden Laien, wenn sie das Werk von Strauß von Anfang bis zu Ende durchzulesen nicht ermüden, müssen, auch wenn sie bis jetzt nach dem Ruhme religiöser Freisinnigkeit getrachtet, klar werden über den festen innern Zusammenhang, in welchem der Glaube an einen lebendigen Gott steht mit den Wundern der biblischen Geschichte, der Glaube an den biblischen, göttlichen Christus

---

a) Vgl. meine Dogmengeschichte, 2. Auflage, S. 86 Anm.

b) Vgl. Fischer, „Ist die Auferstehung Jesu Sage oder Geschichte, und wenn sie Geschichte ist, was für eine Geschichte muß sie sein?" in den Protestantischen Blättern für das evangelische Oestreich. 1864, Nr. 16.

mit dem Verlangen eines versöhnungsbedürftigen Gewissens, der Glaube an seine gottmenschliche Persönlichkeit mit der Hoffnung auf die einstige Verklärung der Menschheit, der Glaube an seine zentrale Stellung auf Erden mit dem Jenseitigkeitscharakter des Christenthums, der Glaube an eine ewige Wahrheit mit der Idee einer göttlichen Offenbarung; sie müssen sich klar werden, wie Schöpfung und Erlösung, Weltregierung und Weltvollendung, Gnade und Gericht sich gegenseitig fordern und bedingen. Noch mehr werden für die Theologie selbst die Nebel reißen; sie wird einen reinigenden und klärenden Einfluß von diesem neuen Leben Jesu zu erfahren haben und es wird in seinem Theile dazu mithelfen müssen, der Wahrheit zum klaren Siege zu verhelfen, wenn auch einer andern, als die ist, für die Strauß, jetzt mit offenem Visire, eintritt.

Denn freilich — und das rechnen wir ihm nicht blos im Erfolge, sondern auch in moralischer Würdigung als Verdienst an — er ist offen genug, alle Schleier sinken zu lassen. Hatte schon die Vorrede zu seinem letzten größeren Werke es ahnen lassen, daß nicht blos wissenschaftliche Haltung, sondern auch gemüthliche Fassung seit den vier Auflagen des ersten „kritisch bearbeiteten“ Lebens Jesu bei ihm eine andere geworden, so verräth sich dies im neuen Werke sehr deutlich schon am Schlusse der Widmung an seinen indessen verstorbenen Bruder, von dem gerühmt wird, er habe „selbst in solchen Augenblicken, wo jede Lebenshoffnung erloschen war, niemals der Versuchung nachgegeben, durch Anlehen beim Jenseits sich zu täuschen“ und dessen Kinder und Enkel mit denen vom Kritiker des Lebens Jesu noch erkennen sollen, „in welcher innigen Geistesgemeinschaft ihre Väter gestanden, in welchem Glauben sie, ob auch nicht heilig, doch wenigstens ehrlich gelebt haben und wenn nicht selig, doch hoffentlich ruhig gestorben sind“. So zeigt sich schon zum Eingange der Standpunkt gegenüber dem ersten Leben Jesu wesentlich modifizirt, zugespitzt, geschärft, wenn nicht gereizt. Diese Thatsache tritt im Verlaufe weiter hervor in folgenden Punkten.

Die Vorrede weist (S. XI) darauf hin, daß ihre Vorgängerin im ersten Leben Jesu die ausdrückliche Erklärung enthalte, das Werk sei nur für Theologen geschrieben, für Nichttheologen sei die Sache

noch nicht gehörig vorbereitet und darum das Werk so eingerichtet worden, daß sie es nicht im Zusammenhange verstehen können. Jetzt dagegen wendet sich das Werk in der Bearbeitung für das deutsche Volk an Nichttheologen a) und der Verfasser bekennt sein Bemühen, „keinem Gebildeten und Denkfähigen auch nur in einem Satze (ob auch in keinem Worte, mag z. B. S. 23 Schleiermacher-Loxias in Frage stellen) unverständlich zu bleiben", wobei er denselben den Trost gibt, worauf es in letzter Beziehung ankomme, „sei so einfach, daß ein Jeder, dem Kopf und Herz am rechten Flecke sitzt, kecklich annehmen darf, was ihm nach reifem Nachdenken und Benützung der Jedem zugänglichen Mittel noch unverständlich bleibt, darauf komme es auch nicht an." So haben sich, meint Strauß selbst, indessen die Zeiten geändert. Wir freilich möchten fragen, ob diese Aenderung in Wirklichkeit oder im Reflexe seiner Zeitbetrachtung stattgefunden habe, während er noch in der Vorrede zu Hutten b) seinen Ingrimm darüber nicht verhehlen konnte, daß am 25jährigen Jubiläum der ersten Erscheinung des Lebens Jesu noch so wenig anders geworden. Aber wir erhalten die Belehrung: das große Publikum sei für dergleichen Fragen nicht mehr, wie ehemals, unvorbereitet, denn ohne sein Zuthun seien ja diese Fragen von seinen Widersachern, die das Schreien nicht haben lassen können, zuerst unter die Menge geworfen oder von seinen Gesinnungsgenossen „nicht immer zu seiner Zufriedenheit" der großen Menge mundgerecht gemacht worden, „bis zuletzt das politische Erwachen des deutschen Volkes auch für die religiösen Angelegenheiten einen freierern Sprechsaal eröffnet hat", und dadurch glaubt denn Strauß zweierlei herbeigeführt, daß „viele Gemüther in der Anhänglichkeit an das Alte erschüttert, zu eigenem Nachdenken über die Gegenstände des Glaubens angeregt wurden", zugleich aber auch „eine Menge von Vorbegriffen jetzt in allgemeinen Umlauf gekommen ist." Das ist Strauß' Erklärung der Adresse des neuen Werkes an „das deutsche Volk". Aber sollte er denn

a) Vgl. Streitschriften, III. Heft, S. 131 ff.
b) Strauß, Ulrich von Hutten, Bd. III. Vorrede, namentlich S. XXIV, XXX, XXXVI f., XLVI f.

solch ein Stubengelehrter sein, daß er in dieser Weise den religiösen Durchschnittsstand der gegenwärtigen Generation unseres deutschen Volkes meint beurtheilen zu dürfen? sollte er noch in keine Berührung mit den Commis voyageurs der modernen Bildung gekommen sein, die ihm ein Licht darüber aufgesteckt hätte, daß solche „Gemüther in der Anhänglichkeit an das Alte erschüttert“ worden sind, ohne irgendwie „zu eigenem Nachdenken über die Gegenstände unseres Glaubens angeregt worden“ zu sein? sollte ihm wirklich entgangen sein, daß die „in allgemeinen Umlauf gekommenen Vorbegriffe“ vielfach nur gedankenlose Vorurtheile sind, die nicht als Vehikel, sondern als Surrogate des Denkens im allgemeinen Kurse sind, wie Münzen, die Jeder unbesehen weitergibt? sollte er nicht seit „dem politischen Erwachen des deutschen Volkes“ durch seine eigene politische Mitwirkung in unserem württembergischen Abgeordnetenhause einen andern Begriff von politischer Mündigkeit unseres Volkes gewonnen haben? sollte ihm an den Folgen eines „freieren Sprechsaals für religiöse Angelegenheiten“ in seinem nächsten Vaterlande und durch das Sektentreiben in der Nähe seines gegenwärtigen Aufenthaltes noch keine Ahnung aufgegangen sein davon, daß in diesem freieren Sprechsaale die Vernunft nicht gerade das Wort zu führen pflegt? sollte er endlich als Mensch kein Mitleid empfinden können für das heranwachsende, geistig noch unmündige Geschlecht unserer Halbgebildeten, denen er im „deutschen Volke“ den Vorwand zum Unglauben leiht, ohne ihnen eine sittliche Stütze auch nur geben zu wollen, da das ganze Buch zwar strotzt von Ergüssen gegen die Theologen — die aber, wie er gar wohl aus unserm Württemberg wissen kann, nicht blos im Talar und im Kirchenrock, sondern auch unter dem groben Bauernkittel sich finden —, aber kein einziges Wort des Zeugnisses hat gegen den bei der großen Menge mit dem Atheismus praktisch und theoretisch verwachsenen Materialismus, dem er sogar S. 147 u. 148 die Ehre der Einregistrirung unter die Systeme der Philosophie angedeihen läßt?

Und doch ist ihm selbst der enge Bund zwischen Praxis und Theorie, zwischen Wissenschaft und Leben jetzt viel klarer geworden, als zuvor. Denn die Frage nach den Ursprüngen des Christenthums erscheint ihm jetzt nicht mehr als eine

theoretische, sondern als eine praktische. Daher ist er eben auf die zünftigen Theologen jeder Art durchaus übel zu sprechen und macht hierbei nicht einmal mit der Tübinger Schule eine Ausnahme. Denn diese ist doch offenbar gemeint, wenn als von ihm verschmähter „gelehrter Vorbehalt" bezeichnet wird „die Versicherung, auf die man in den wissenschaftlichen Werken freidenkender Theologen so oft stößt, daß ihren Untersuchungen ein lediglich historisches Interesse zum Grunde liege". Wer bis jetzt der Kritik ein anderes unterlegen wollte, der würde alsbald mit der Behandlung, die Strauß in den Streitschriften (I, 20 f.; II, 95 f.) einem Steudel a) und Menzel widerfahren läßt, abgefertigt und den Verdächtigungstheologen beigezählt worden sein, „die in's Gewissen schieben", was doch lediglich Sache der „unbefangenen" wissenschaftlichen Forschung sein müsse. Aber Strauß hat hier auch die letzte Zweideutigkeit zerstört (S. XIII). „Alle Achtung vor dem Worte der gelehrten Herren. Allein ich halte es für etwas Unmögliches, was sie versichern, und würde es für nichts Löbliches halten, wenn es auch möglich wäre. Ja, wer über die Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei rein historisches Interesse haben; das Christenthum dagegen ist eine so lebendige Macht und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein." b) Es wird für die gläubige Wissenschaft von höchstem Interesse sein, von diesem unumwundenen Eingeständnisse recht ernstlich Akt zu nehmen. Was ist hier anders zugestanden, als was der Kritik immer entgegengehalten wurde, der enge Zusammenhang zwischen Wissen und

a) Vgl. Vorrede zum zweiten Bande der ersten Auflage des Lebens Jesu, S. VI. „Man hat diesem Manne schon so oft gesagt, daß es unschicklich ist, wissenschaftliche Verhandlungen auf das moralische Gebiet hinüberzuspielen, dem Gegner seine Ansichten in's Gewissen zu schieben und den Nichtorthodoxen als Irreligiösen zu brandmarken."

b) Vgl. Streitschriften III. Heft, S. 138: „die Wissenschaft denkt, sie empfindet nicht."

Willen, Wissen und Gewissen, Kopf und Herz a). Wenn nun aber einmal die Erforschung der Anfänge des Christenthums im Namen der „Wissenschaft“ κατ᾽ ἐξοχήν unter den Gesichtspunkt des praktischen Interesses gestellt wird, so wird die Richtung doch wohl auch auf den Namen Wissenschaft Anspruch machen dürfen, die bei ihrer theoretischen Forschung auch ein praktisches, wenngleich das entgegengesetzte Interesse verfolgt, es wird die positive Wissenschaft so gut ein Recht auf Existenz haben, als die negative. Ja, nach dem alten Grundsatze, daß similia a similibus cognoscuntur, wird zur gründlichen Erforschung der biblischen Wahrheits- und Geschichtsgebiete am meisten geeignet sein, wer mit einem für das Biblische empfänglichen Sinne in die Forschung eingeht, sich mit möglichster Objektivität in ihren Gehalt vertieft, statt sie nach seiner Subjektivität zu modeln, sich unter die Schrift stellt, statt sich zu ihrem Meister aufzuwerfen. Oder sollte, wenn doch Strauß die Gleichartigkeit alles Menschlichen so stark betont, das Religionsgebiet allein eine Ausnahme machen, so daß hier am besten mitreden könnte, wer am wenigsten von der Sache wollte, am wenigsten von ihr ergriffen wäre und erfahren hätte, während im Kunstgebiete z. B., wer ohne ästhetischen Sinn und ästhetische Bildung sich zum Meister auf dem Stuhle aufwerfen wollte, mit Recht dem Schicksale eines Gottsched verfällt? Nach Strauß steht aber jetzt offenbar die Sache so: das biblische und geschichtliche Christenthum und die gläubige oder, wie er lieber sagen würde, orthodoxe Theologie stehen auf dem gleichen Boden der Transscendenz und des Supranaturalismus: wer also die letzte bekämpfen will, muß das erste des Charakters entkleiden, den es sich selbst beilegt. Die kritischen Theologen müssen, um in religiösen Dingen weiterzukommen und weiterzuführen (S. XII), „um die Mehrheit ihrer Zunftgenossen unbekümmert, den Denkenden“ (natürlich nicht mehr Glaubenden, denn Denken und Glauben verhalten sich jetzt

a) Vgl. z. B. Streitschriften III. Heft, S. 162: „So aller Wissenschaft widerstreitend, wie die Müller'sche Behauptung, die strenge Nothwendigkeit des logisch-dialektischen Prozesses sei nicht das rechte Organ für die Erkenntniß einer höheren, konkreten Wahrheit. . . .“

mehr nach Hegel'scher Formulirung wie Begriff und Vorstellung,
:rn wie Sinn und Unsinn) „in der Gemeinde die Hand reichen;
le Theologen der Wahrheit noch kein Gehör geben, müssen sie
m das Volk wenden, wie der Apostel Paulus sich an die
:n wandte, da die Juden sein Evangelium von sich stießen"
Evangelium, dessen er sich nicht schämte als einer Kraft
:s, selig zu machen Alle, die daran glauben!). — „Sind nur
)ie Ersten und Besten im Volke so weit, daß sie sich" (eben
alte paulinische Evangelium d. h.) „das nicht mehr bieten
;, was ihnen jetzt die Geistlichen großentheils noch geben, so
:n sich diese schon eines Bessern besinnen." Sie werden, „wenn
Christenthum aufhört ein Wunder zu sein, nicht mehr die
dermänner bleiben können, als die sie sich bis dahin so gerne
beten." (Wo denn in aller Welt unter der evangelischen
:lichkeit?) „Sie werden nicht mehr Segen sprechen, sondern
noch Belehrung ertheilen können; davon ist bekanntlich das
re ein ebenso schweres und undankbares, als das Erstere ein
es und lohnendes Geschäft." (Aber Strauß wird doch wohl
durch sein kritisches Lehramt in der deutschen Nation bis jetzt
nicht eben ein armer Mann geworden sein, und andererseits
er wenigstens aus seinem nächsten Vaterlande wissen, daß die
jelischen Geistlichen der Gegenwart weder auf Rosen gebettet
noch in der Wolle sitzen!) Darum „muß ein Druck auf
usgeübt werden, wie auf die Juristen vom alten Schlage
Druck von der öffentlichen Meinung ausgeübt werden mußte,
ie für Geschworneugerichte und ähnliche Reformen in ihrem
: zu stimmen." — Gehen wir der „Wissenschaft" gegenüber,
egen „moralische Verdächtigungen" in wissenschaftlichen Ver-
:ungen, wenn sie von denselben sich behelligt glaubt, immer
er gerechten Entrüstung empörten Tugendstolzes protestirt,
Stillschweigen hinweg über die ebenso klare als in dieser
meinheit gewiß unwürdige Verdächtigung, daß ein großer
. eben der noch gläubige) Theil der Geistlichen ohne selbstständige
rzeugung, aus Gewinnsucht, so oder so, je nachdem der Wind
predigen könne: was sollen denn nun aber die Geistlichen,
em Drucke nachgeben, ihren Gemeinden bieten? Der neue

Strauß möge sich geneigtest an den alten, freilich jüngeren, aber doch besonneneren erinnern, der in den Streitschriften (I. Heft S. 20) die Insinuationen des Dr. Steudel zurückweisen zu können glaubte mit den Worten: „Habe ich denn etwa in einer populären Schrift dem Volke seinen Glauben zu nehmen gesucht? Habe ich den Geistlichen den Rath ertheilt, statt Christi künftighin Schleiermacher oder Hegel von den Kanzeln zu predigen? oder schimmert auch nur als meine Privatansicht in meinem Buche Geringschätzung des christlichen Glaubens durch?“ Das Alles, wo nicht noch Schlimmeres, ist jetzt geschehen. Wie steht nun der neue Strauß zu dem alten, der in der berühmt gewordenen Schlußabhandlung a) das Verhältniß der kritisch-spekulativen Theologie zur Kirche überlegen zu müssen glaubte und eine Erwägung darüber anstellt, welchen Weg der spekulative Theolog als Geistlicher der Gemeinde gegenüber einzuschlagen habe. Als erster möglicher Weg wird dort (S. 714) bezeichnet „der Versuch, die Gemeinde geradezu auf seinen Standpunkt zu erheben, das Geschichtliche auch für sie in Ideen aufzulösen“; aber, setzt Strauß dort noch hinzu, „dies ist ein Versuch, der nothwendig fehlschlagen muß, weil der Gemeinde alle Prämissen fehlen, durch welche in dem Theologen seine spekulative Ansicht vermittelt worden ist, den eben deswegen nur ein fanatisch gewordener Aufklärungstrieb machen könnte.“ Sind der Gemeinde in diesen paar Jahrzehnten nun die Prämissen etwa geläufiger geworden? Wo nicht, so hat Strauß sich selbst sein Urtheil gesprochen.

Ist nach Strauß' Enthüllungen über die bisher sogenannte rein historische Forschung ihr Tendenzcharakter nun ausdrücklich anerkannt, so wird jetzt auch die Umwandlung der bekannten „Voraussetzungslosigkeit“ in die klarste Voraussetzung offen eingestanden. Das läßt sich (S. XV) ja beim gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik „erkennen, wie wir uns die evangelische Geschichte nicht vorzustellen haben. Und dieses Negative ist für unsern nicht blos historischen, überhaupt nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen, die —

a) Leben Jesu. Vierte Auflage, Bd. II, S. 713.

Hauptsache. Es besteht aber darin, daß in der Person und in den Werken Jesu nichts Uebernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nur mit dem Bleigewichte einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Autorität auf der Menschheit liegen bleiben müßte . . . soviel können wir unsern Evangelien bald absehen, daß weder alle noch ein einzelnes unter ihnen die zwingende historische Glaubwürdigkeit aufweisen, welche nöthig wäre, um unsere Vernunft bis zur Annahme des Wunders gefangen zu nehmen." S. XIX: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen." a) Die Ursache, warum in die Religion Jesu überhaupt Fremdartiges sich eindrängen konnte, ist ja der „Wunderwahn. So lange das Christenthum als etwas der Menschheit von Außen Gegebenes, Christus als ein vom Himmel Gekommener, seine Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung der Menschen durch sein Blut" (d. h. so lange das Christenthum als das, was es nach den vorliegenden, zum Wenigsten den paulinischen Originalurkunden des Urchristenthums selbst sein will) „betrachtet wird, ist die Geistesreligion selbst ungeistig, das Christenthum jüdisch gefaßt" (d. h. Paulus selbst ist — eine Entdeckung, welche nach Schwegler's Montanismus selbst die Tübinger Schule überraschen und ihre ganze Maschinerie in der Konstruktion vom Prozesse des Urchristenthums todtlegen muß — ein Judaist). „Erst, wenn erkannt wird, daß im Christenthum die Menschheit nur ihrer selbst tiefer, als bis dahin, bewußt geworden, daß Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewußtsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, daß Entsündigung eben nur im Eingehen in diese Gesinnung, ihrer Aufnahme gleichsam in das eigene Blut zu finden ist, erst dann ist das Christenthum wirklich christlich verstanden" b) (als lucus a non lucendo!) (S. XVIII). Ist hier Strauß nicht vom Mythizismus in den plattesten Rationalis-

---

a) Der einzige von Strauß selbst unterstrichene Satz der ganzen Vorrede!

b) Vgl. Strauß, Zwei friedliche Blätter. Altona 1839. S. XXXIII: „Wir finden — unsere heutige Weltanschauung — christlicher als die urchristliche selbst."

in den evangelischen Erzählungen von Jesu; der Begriff des Myth[illegible]
ist das Mittel, wodurch wir denselben aus unserem Gegenstan[illegible]
entfernen und eine geschichtliche Ansicht von dem Leben Jesu mögli[illegible]
machen." Der Begriff des Mythus aber wird jetzt ausdrückli[illegible]
wenngleich derselbe auf dem Gebiete der Philologie rein als a[illegible]
sichtslos dichtende Sage erkannt ist (S. 156), dahin erweitert, d[illegible]
er überhaupt (S. 157) sei's bewußte, sei's unbewuß[illegible]
Dichtung in sich schließe, und nicht länger in Abrede gezoge[illegible]
„daß an der evangelischen Mythenbildung nicht auch bewuß[illegible]
Dichtung Antheil gehabt habe." . . „Ich habe", sagt vielmeh[illegible]
Strauß S. 159, „in dieser neuen Bearbeitung des Lebens Jes[illegible]
hauptsächlich in Folge von Baur's Nachweisungen, de[illegible]
Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum
als früher zugestanden." Hiervon macht er dann umfassenden Ge-
brauch, z. B. bei den Wundergeschichten S. 269, bei der Auffassung
des Todes Jesu. „Das Sterben und die Qualen . . ., die Schmach
und die Schande, die über den vermeintlichen Messias ergangen
waren, konnten aus dem Andenken der Menschheit, auch der an
Jesum glaubigen, nicht verwischt, durften daher nicht verleugnet,
sondern mußten in der Vorstellung so gewendet werden, daß sie
ihre verneinende Bedeutung verloren, daß sie wo möglich zu Stützen
des Glaubens, die negativen Werthe zu positiven, die Schandmale
zu Ehrenzeichen wurden." (S. 559.) „Daß Jesus am Kreuze ge-
endet, den schmachvollsten Verbrechertod erlitten habe, damit wa[illegible]
er nach herkömmlichen jüdischen Begriffen jedes Anspruchs auf di[illegible]
Anerkennung des Messias verlustig geworden. Die Jünger un[illegible]
Diejenigen aus den Juden, die sich durch sie zum Glauben an Jesu[illegible]
führen ließen, bildeten ihre altjüdischen Vorstellungen nach jen[illegible]
Thatsache um, indem sie das Merkmal des Leidens als eines stell[illegible]
vertretenden, des gewaltsamen Todes als eines sühnenden Opfe[illegible]
todes in ihren Messiasbegriff aufnahmen." (S. 575.) Ja, d[illegible]
Spürsucht nach dieser neuen, uneigentlichen Art des Mythus, m[illegible]
andern Worten der bewußten Fälschung der geschichtlichen Wah[illegible]
heit geht so weit, daß an vielen Stellen, wo Strauß ausdrückli[illegible]
die Möglichkeit, selbst Wahrscheinlichkeit der Geschichtlichkeit d[illegible]
berichteten Thatsachen zugesteht, wie namentlich in der Leiden[illegible]

geschichte a), eben doch wieder wenigstens der Möglichkeit des absichtlich gemachten und bewußt gedichteten Mythus der Raum gewahrt werden muß. Und doch sollte man meinen, wenn die evangelischen Schriftsteller mit bewußter Dichtung umgehen, dann lassen sich Differenzen unter ihnen noch weit weniger erklären, da bei solcher Buchmacherei der einfachste Verstand darauf angewiesen war, in den letzten Redaktionen auch jede Spur einer Diskrepanz auszumerzen!

Hatte aber weiter der ursprüngliche Mythizismus als Dollmetscher und Schildträger der „spekulativen" Theologie in der Schlußabhandlung b) als Schlüssel der ganzen Christologie erklärt, „daß das Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, die Idee der Gattung" — die freilich als solche immer nur real wird, nie real ist — „gesetzt werde" und war die Bedeutung Jesu darein gesetzt worden, daß in ihm zuerst die Idee der Einheit des Menschlichen und Göttlichen aufgegangen sei, so kommt allerdings auch jetzt wieder die Schlußbetrachtung auf die „Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen". Aber dies wird jetzt, um jedes Mißverständniß der Philosophie von jetzt an abzuschneiden, dahin erläutert und erweitert, die Idee menschlicher Vollkommenheit sei dem menschlichen Geiste zunächst nur als Anlage mitgegeben, die durch Erfahrung allmählich ihre Ausbildung erhält und „unter den **Fortbildnern** des Menschheitsideals stehe in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er habe Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten oder doch unentwickelt geblieben waren, andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen, habe demselben durch religiöse Fassung eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner Person die lebendigste Wärme gegeben, während die Religionsgesellschaft, die von ihm ausging, diesem Ideale die weiteste Verbreitung unter der Menschheit verschaffte." (S. 625.) Indessen

---

a) S. 491. 410. 523. 526. 528. 547. 282. 284. 569. 572. 573. 577. 578. 579. 581. 582. 596.

b) II, 709.

aber — so wird ganz à la Rénan hinzugefügt — „war er weder der Erste noch der Letzte, sondern wie er in Israel und Hellas, am Ganges und Oxus Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben“ und es war eine Ergänzung a), sowohl aus andern Volksthümlichkeiten, als aus andern Zeit- Staats- und Bildungsverhältnissen heraus erforderlich, wie sie zum Theil schon rückwärts in demjenigen lag, was Griechen und Römer in dieser Hinsicht vor sich gebracht haben, zum Theil aber der weitern Entwicklung der Menschheit und ihrer Geschichte vorbehalten blieb“ (S. 626), so daß „der Kritiker der Ueberzeugung lebt, an dem Heiligen keinen Frevel zu begehen, vielmehr ein gutes und nothwendiges Werk zu thun, wenn er alles dasjenige, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wohlgemeinten und zunächst vielleicht auch wohlthätigen, in die Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegräumt, das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht-menschlichen Zügen, so gut es sich noch thun läßt, wiederherstellt, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst in's Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesammten

---

a) In den „Zwei friedlichen Blättern“ war der „Kultus des Genius“ noch anders gedeutet gewesen: „So tritt in dem Chore der Genien der Religionsstifter voran, und sofern das Christenthum als die vollkommenste Religion anerkannt ist, gebühren dem Stifter desselben die Erstlinge derjenigen Verehrung, welche wir dem Genius darbringen“ (S. 108); vgl S. 116. 117 die Ausführung über den spezifischen Vorzug der Naturen „welche vor Allem der harmonischen Gestaltung ihres Innern zugekehrt sind“ und deren Klasse „im vollsten und höchsten Sinne“ Christus angehöre. S. 127: „Ist in Jesus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen wirklich vorhanden gewesen, hat er sie nicht nur mit Worten ausgesprochen, sondern sie auch in allen Lagen seines Lebens thatsächlich dargelegt, so ist in ihm innerhalb des religiösen Gebietes“ (und dieses war S. 106—108, vgl Streitschriften III, 152, das Höchste genannt) „das Höchste erreicht, über welches keine Zukunft hinausgehen kann.“

Menschheit sein kann a)" (S. 627), und die Seligkeit des Menschen, um die es in der christlichen Religion zu thun ist, ist so, „verständiger gesprochen, die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlsein theilhaftig werde" (S. 624). Damit soll denn die „Geistesreligion" wirklich „christlich" ausgelegt sein. Aber ist hiermit nicht vielmehr auf das Ideal des Stoizismus zurückgegangen? Diesem ist Strauß jetzt sichtbar besonders geneigt geworden, und wenn es sich um ein bestimmtes einzelnes Wort handelt, den jetzigen Standpunkt Strauß' zu bezeichnen, so kann es keines sein, das der bisherigen christlichen Entwicklung angehört, nicht einmal das Wort Rationalismus, dem ja doch wenigstens noch die Dreieinigkeit von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit stehen geblieben war, von welchen Strauß wenigstens das Erste und Dritte aufgehoben hat: es ist vielmehr der Standpunkt des Stoizismus, ein Standpunkt ganz außerhalb des Bodens des geschichtlichen Christenthums. Darum legt Strauß S. 362 der stoischen Lehre einen so wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der Logosidee bei, darum schreibt er ihr S. 182 als einer Vorbereitung des Christenthums in Hellas einen so bedeutenden Werth zu, da sie zuerst die Gemeinsamkeit der menschlichen Anlage in allen Menschen, die Gleichartigkeit des ganzen Menschengeschlechts ausgesprochen habe in der Losung, daß alle Menschen Brüder sind, sofern sie alle Gott zum Vater haben. Darum wird S. XVII als

---

a) Vgl. dagegen „Zwei friedliche Blätter" S. XIII: „So war es mit der Christologie jener Schlußabhandlung von Anfang an nicht gemeint gewesen, als sollte die Menschheit in der Eigenschaft einer unterschiedlosen Masse nach allen ihren Theilen in gleicher Einheit mit dem Göttlichen sein; sondern von der Menschheit war dort in dem Sinne die Rede, wie sie sich der vernünftigen Betrachtung darbietet: als eine zwar gleichartige, aber in sich vielfach unterschiedene Allgemeinheit, deren geistiger Gehalt und göttliche Ausstattung zwar überall zum Grunde, aber nicht überall zu Tage liegt, vielmehr nur auf einzelnen Punkten zur vollen Wirklichkeit kommt. . . . Dies sind jene Knotenpunkte der Geschichte, jene Höhen der Menschheit, auf welchen jene Individuen stehen, . . die auf größere oder kleinere Kreise ihrer Mit- und Nachwelt bestimmend einwirken."

das Grundwesentliche a) im Christenthum bezeichnet „der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht“, zu welchem Glauben ja auch schon die stoische Weltordnung vollkommen genügt. Wie stimmt aber mit dem Glauben an die Beherrschung der Welt durch eine sittliche Macht das vorstehende Geständniß, daß der Glaube an den übermenschlichen Christus ein „Wahn“ sei, der vielleicht einmal sogar „wohlthätig“ gewesen sei? Wie stimmt mit einer solchen sittlichen weltbeherrschenden Macht die Thatsache, daß 1800 Jahre lang dieser Wahn die Welt hat beherrschen können? Wenn eine geistige und sittliche Macht die „Welt beherrschen“ soll, so setzt das doch wohl voraus, daß eine Entwicklung in der Menschheitsgeschichte sein müsse, welche im Laufe der Zeit dem Ziele doch wenigstens immer näher kommt; wie stimmt damit, daß die Entwicklung nach zwei Jahrtausenden wieder in der Hauptsache ganz auf den Punkt einbiegt, welchen damals die durch geistige Bedeutung und gesellschaftliche Stellung Bevorzugten der alten Welt im Wesentlichen doch schon eingenommen hatten? Ist es nicht der zweckloseste Umweg, den diese sittliche weltbeherrschende Macht durch Gewährenlassen des Christenthums mit der ganzen Menschheit eingeschlagen hat? Oder eigentlich, wie läßt es sich denn nur begreifen, wenn die stoischen Prinzipien der eigentliche Kern des rechtverstandenen Christenthums sind, nicht blos, daß die unter der geistigen und sittlichen Macht stehende Menschheit so lange gebraucht hat, diesen Kern aus der Schale herauszuschälen, sondern noch mehr, daß der Stoizismus, der die Throne der edelsten Kaiser und die Herzen der Gebildetsten innehatte, im Christenthum nicht sein homogenes Wesen erkannte, daß sie vielmehr gerade die heftigsten Gegner des neuen Christenthums gewesen? Ja endlich — und das ist die Hauptsache — warum ist es dem Stoizismus, der jetzt der Welt das Heil bringen soll, nicht möglich gewesen,

a) Anders noch in den „zwei friedlichen Blättern“: „Bleibt uns Christus“ (nicht Jesus) „und bleibt er uns als das Höchste, was wir in religiöser Beziehung kennen und zu denken vermögen, als Derjenige, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich ist, nun so bleibt uns in ihm doch wohl das Wesentliche des Christenthums.“

die alte Welt zu retten und den Zusammenbruch der alten Zeit zu hindern? Warum ist von ihm nicht die regenerirende Kraft der Menschheitsentwicklung ausgegangen, sondern von dem Wahne des Christenthums? So wird die ganze Geschichte zum Räthsel, und nicht blos die Zukunft, sondern Gegenwart und Vergangenheit der Entwicklung wird zum verschlossenen Buche; der Stoizismus fordert dann konsequent auch heute noch zur Ergänzung seinen Halbbruder, den Epikureismus, mit dem Geständnisse, daß es nicht eine sittliche Macht, sondern der Zufall ist, der die Welt beherrscht, und beide haben heute noch mit einander das Recht, dem Christenthume zu sagen: *τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν;* (Apostelg. 17, 18.)

Nachdem wir so den Standpunkt des jetzigen Strauß'schen Werkes im Allgemeinen zu ergründen gesucht haben, ist nöthig, im Einzelnen nach dem Ertrage zu fragen, welchen diese Kritik der Menschheit und der Wissenschaft zur Lösung der Hauptfragen beiträgt, die gegenwärtig die christliche Welt bewegen. Unter den Punkten, die hier zur Sprache kommen, steht voran

I. Das Verhältniß zur christlichen Religion überhaupt.

Eigentlich müssen wir noch um einen Schritt weiter zurückgehen und fragen nach dem Verhältnisse zur Religion überhaupt. Und hier können wir die sonst an Strauß zu rühmende Offenheit nicht finden. Daß Religion ein Verhältniß zu einem Gott, zu einer wirklich — wenn auch nur im Glauben des Anbeters — weltbeherrschenden Macht ist, zu einem höheren Wesen — und wäre es auch das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls — das liegt eben in ihrem Begriffe. Ebenso offenbar aber ist, daß es bei Strauß um die reine Autarkie und Autonomie des Menschengeschlechtes, um Wegwerfung aller Jenseits- und Seligkeitsgedanken, kurz, lediglich um das Verhältniß des Menschen zu sich selbst sich handelt. „Indem neben und über dem von Jesu dargestellten sittlichen Musterbilde er selbst als der Gottmensch stehen bleibt, an welchen zu glauben noch außer und vor der Anerkennung jenes Musterbildes Pflicht des Menschen und Bedingung

seiner Seligkeit sei, so wird dadurch das, worauf eben Alles a[n]kommt, in zweite Linie zurückgedrängt, die sittliche Größe Jesu [in] ihrer vollen Wirksamkeit verkümmert, auch die sittliche Pflichten, die ihre Geltung nur daher haben könne[n,] daß sie in der Natur des menschlichen Wesens liegen, in das falsche Licht positiver göttlicher Gebote gestellt (S. 627). Hiermit fällt nicht blos (S. XIX) „eine übernatürlic[he] Religion mit Geheimnissen und Gnadenmitteln“, Handlungen, welch[e] (S. XVIII) „nicht besser als die altjüdischen Zerimonien sind“, sonder[n] die Religion an sich ist aufgehoben, und es ist eine bloße Redens[-]art, diese „Humanitätsreligion“ noch Religion zu nennen, was si[ch] alsbald ergibt, wenn wir uns die Frage vorhalten, was denn, d[a] ja die Religion doch gemeinschaftbildend sein muß und Strauß fü[r] seine Geistesreligion im deutschen Volke jetzt Propaganda mache[n] will, die Darstellungs- und Belebungsmittel solcher Religion, mi[t] Einem Worte ihr Kult — und ohne irgend einen solchen läßt sic[h] die Religion doch wohl nicht denken — sein solle. Da wäre als[o] dem deutschen Volke besser die nackte Wahrheit gesagt, daß es sic[h] um gar keine Religion mehr handle, welche mit ihren Vorstellunge[n] nur für die Unmündigen und Schwachen, dergleichen es freilic[h] noch Viele gibt, sich eigne, sondern um ihre Aufhebung in da[s] Licht des reinen Gedankens, nicht mehr um ein Verhältniß de[s] Menschen zu Etwas außer oder gar über ihm, sondern nur u[m] sein Verhältniß zu seinem eigenen Selbst; klar gesprochen, nicht u[m] ein „wirklich christliches Verständniß des Christenthums“ (S. XVIII), sondern um die Exstirpation aller Religion.

So kann es denn auch mit dem „idealen Christus“, de[r] zur bloßen Redefigur der Akkommodation herabsinkt, nicht weit he[r] sein. Ist ja doch selbst im idealen Christus ein Grundzug de[s] geschichtlichen Jesusbildes, neben seiner „Duldung, Milde un[d] Menschenliebe“ (S. 626), seine „Herzensdemuth“ Matth. 11, 29 (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ), welche seinen Nachfolgern besonders zum Vorbilde vorgehalten wird Matth. 10, 38, Phil. 2, 5, 1 Petri 2, 21—23, welche nach dem Eingange der Bergpredigt Matth. 5, 3. 5 di[e] Grundbedingung des Eintritts in das Reich Gottes, also wohl de[r] echt christlichen Gesinnung ist, aber in das Bild der αὐτάρκεια

des stoischen Weisen wie des souveränen Kritikers nicht paßt (vgl. 1 Kor. 1, 26—29), einfach weggewischt und todtgeschwiegen und damit der erhabenste Zug an der „schlichten, sittlichen Größe" Jesu ausgetilgt. Was aber nun das spezifische Verhältniß zu der geschichtlichen christlichen Religion betrifft, so bietet sich S. 147 der Schlüssel zum Verständnisse dar. Ausgehend von der bekannten Schleiermacher'schen a), auch von Renan grundsätzlich vorangestellten, Wahrnehmung, daß „Jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, auf den andern aber für falsch erklärt", legt Strauß der Wissenschaft die Worte in den Mund: „Entweder werde ich das Wunder auf allen oder auf keinem religionsgeschichtlichen Gebiete als möglich anerkennen b). In jenem Entweder — Oder jedoch wird es ihr mit dem einen Gliede, das Wunder nöthigenfalls auf den Gebieten sämmtlicher Religionen gelten lassen zu wollen, doch kein wirklicher Ernst sein, und zwar deswegen nicht, weil dies so viel wäre, als auf allen jenen Gebieten sich selbst aufzugeben." Die Wunder sind also auf allen Religionsgebieten Mythen, sei's (in deren ersten Zeiten) unbewußter, sei's (in den spätern Zeiten des einzelnen Religionsgebiets) bewußter Dichtung. Strauß verfehlt auch nicht, die Gleichartigkeit der christlichen Mythen (oder Legenden, wie Renan sagt, in ganz treffender Hinweisung auf die Heiligenlegenden) mit denen von Cyrus, Romulus, Cäsar, Augustus recht geflissentlich hervorzuheben c), wie denn andererseits die „mythische Geschichte" des zweiten Buches in der Vergleichung der

a) Der christliche Glaube. Dritte Ausgabe. Hft. 14, S. 93.

b) Vgl. dagegen Streitschriften III, S. 154: „Vollkommen einverstanden bin ich mit dem Satze, daß die Geschichte des Ursprungs einer Religion, um so mehr, je mehr sie in Wahrheit eine neue Geistesschöpfung ist, einen von der gewöhnlichen Geschichte verschiedenen Charakter habe, daß in einer solchen Außerordentliches, Unerklärbares vorkommen müsse, sofern aus einer großen göttlichen That von selbst auch untergeordnete Bezeugungen der göttlichen Thätigkeit folgen. . . Weder augenblickliche Begreiflichkeit, noch vollständige Analogie dürfen wir daher zur Bedingung des Glaubens an dergleichen Erzählungen machen.

c) S. 350. 368. 369. 376—378. 387. 572. 269. 429.

christlichen „Sagen“ mit denen von David, Moses, Samuel
und Elisa im Alten Testamente wesentlich ihre Basis n
Freilich auch so noch kommt das Alte Testament gegenübe
griechischen Heidenthume zu kurz, denn „der reinen Luft un
hellen Lichte attischer Bildung und Aufklärung, worin un
Bild des Sokrates so deutlich erscheint, steht der dicke, trübe
jüdischen Wahnes und Aberglaubens und alexandrinischer Schwä
gegenüber, woraus uns die Gestalt Jesu kaum noch als mens
entgegenblickt“ (S. 628). Das Christenthum ist (S. 179
griechisch-römischen Bildung viel näher gestellt, als dem Jude
(S. 168), und darin wenigstens ist Strauß Hegel's getreuer S
geblieben, der in der Religionsphilosophie als die Religio
geistigen Individualität bekanntlich alle drei mit einander b
aber, um den Faden einer fortlaufenden Offenbarung sich
zerreißen, das Judenthum als die Religion der Erhabenheit
seines Monotheismus durch die griechische Religion der Sch
und die römische Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verst
vom Christenthum trennt. Hieran muß Strauß mit Konse
festhalten, denn es handelt sich ja darum, daß „die urchri
Mythenproduktion mit derjenigen auf Eine Linie trete, die wi
sonst in der Entstehungsgeschichte der Religionen finden“ (S.
Bisher war nun die Theologie gewöhnt, das Alte Testamen
Weissagung und als Typus auf Christum aufzufassen und i
nächste Beziehung zum Christenthum zu stellen. So konn
dann auch analog denken (vgl. Apostelg. 17, 23. 28), a
den heidnischen Mythen sei eine unbewußte Vorahnung dessen,
sodann im Gebiete der christlichen Offenbarung als wirkliche R
eingetreten oder in das Licht des vollen Bewußtseins hereing
worden sei, wie denn z. B. von Baur nach dem Vorgange
der Kirchenväter das „Christliche im Platonismus“ aufgezeigt
(vgl. Strauß selbst über Sokrates S. 181). Auf dieser Ansch
gerade beruht die Schelling'sche Philosophie der Mythologie
der Offenbarung. Wenn aber nun das Christenthum nich
die wahre Religion den „falschen“, nicht als Offenbarungs
zusammt dem Alten Testamente den andern, nicht mehr mit
als die absolute den bestimmten gegenübersteht, sondern in

fortlaufende Reihe mit denselben gestellt wird, so kann man allerdings ganz gut davon reden, daß das Christenthum durch die andern als seine Vorstufen vorbereitet gewesen sei, und der Versuch dieser Nachweisung ist bei Strauß S. 168 ff. durch den Entwicklungsgang namentlich der griechisch-römischen Bildung in gewohnter Meisterschaft klarer Darstellung gegeben, wo mit Recht der Beitrag in die Wagschale gelegt wird, den namentlich Alexander (S. 167), Sokrates, Plato, der Stoizismus, selbst der Epikureismus, andererseits die Einheit des römischen Weltreichs mit ihrer Idee des Weltbürgerthums, aber auch mit ihrer Vernichtung von Glück und Behagen der Einzelnen, wie der praktische Sinn und der Eklektizismus des römischen Volkes als vorbereitende Momente wenigstens für die Verbreitung und Entwicklung des Christenthums geliefert haben. Aber dann handelt es sich bestimmt um die zwei Fragen: 1) Ist nun das Christenthum für immer die letzte in der Reihe der Religionen oder wird nicht auch dieses wieder, wie alle anderen Religionen vor ihm, von einer andern abgelöst werden? 2) Für alle Fälle, welche Stellung nimmt das Christenthum in der Reihe der Religionen ein, und was sind seine charakteristischen Merkmale?

Die erste Frage ist, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß, was dem Christenthume folgen soll, noch den Namen einer Religion verdient und in der Menschheit noch gemeinschaftbildend und gemeinschaftbindend auftreten kann, auf jetzigem Strauß'schen Standpunkte[a]) natürlich absolut zu bejahen: „Stünde einmal Einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der der seinigen, so würde ein solcher schwerlich, wie die gebrochenen Naturen von Paulus, Augustin und Luther, sich an den Vorgänger anlehnen, sondern dessen Werk in selbstständigem Geiste weiterführen."

Ueber die andere Frage aber, welche offenbar für ein äußerlich so großes und innerlich so bedeutendes Religionsgebiet, wie

a) Wogegen vergl. den noch in den „Zwei friedlichen Blättern" eingenommenen in der oben zitirten Ausführung, S. 119 f. besonders S. 130.

das Christenthum ist, die Wissenschaft beantworten muß, bei welch es sich zudem um so „eingreifende Konsequenzen für die unmitte bare Gegenwart“ (S. XIV) handelt, bleiben wir so ziemlich im Ui klaren. Daß, sagt Strauß S. 624, „von dem Glauben an Ding von denen zum Theil gewiß ist, daß sie nicht geschehen sind, zu Theil ungewiß, ob sie geschehen sind, und nur zum geringsten Thei außer Zweifel, daß sie geschehen sind, daß von dem Glauben a dergleichen Dinge des Menschen Seligkeit abhängen soll, ist so un gereimt, daß es heutigen Tages keiner Widerlegung mehr bedarf“ – und, setzen wir hinzu, daß es auch der evangelischen Kirche ni eingefallen ist, so etwas zu lehren, wenngleich sie allerdings ein Hoffnung auf die Seligkeit kennt, deren Möglichkeit überhaup Strauß grundsätzlich aufgehoben hat. Der seligmachende Glaub der evangelischen Lehre schließt vielmehr immer im Unterschiede vo kalten Verstandesglauben Jak. 2, 19 die fiducia, das herzlich Vertrauen zu Gott in sich; Conf. aug. art. 4. apol. conf. art. 2 Dieses Vertrauen setzt allerdings einen Gott voraus, einen objek tiven Grund der Hoffnung. Der Christenglaube hat schon nac den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls, welches ja auc nach Strauß (S. 310. 282) „in den ältesten Zeiten in häufiger wahrscheinlich täglicher Wiederholung den kräftigsten Trost und Zusammenhalt der kleinen Urgemeinde bildete“, nach der wiederum von ihm (z. B. S. 375) den ersten Christenkreisen vindizirten mes sianischen Deutung von Jesais 53, nach den Auffassungen vo Röm. 4, 25; 2 Kor. 5, 17; 1 Petri 1, 19; 3, 18; 1 Joh. 2, 1 zu seiner Voraussagung einen Heiland, dessen sich der Christ sol getrösten können. Nach solchen Stellen und ihrem Gegenbilde i 1 Joh. 1, 8 ff.; Röm. 3, 23—28; Luk. 15. wurde bis jetz wenn auch die Geschichte ein Schwanken zwischen pelagianische und augustinischer Auffassung zeigt, als Kernpunkt des Christen thums die Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen, die Lösun des Gegensatzes zwischen Sünde und Gnade aufgefaßt, und da christliche Gewissen drängt zu einem Ausdrucke hin, wie ihn etw Schleiermacher im bekannten § 11 dahin formulirt hat, daß i Christenthume Alles bezogen werde auf die durch Jesum von Na zareth geschehene Erlösung. Mit diesem Punkte hat sich nun fre

lich Strauß vorübergehend schon in der Vorrede (S. XVIII), und zwar rein negativ auseinandergesetzt. Ueber seine positive Auffassung vom Grundwesen des Christenthums dagegen bekommen wir nur zweierlei Andeutungen.

Einmal S. 206. Der Mittelpunkt der Lehre Christi ist die Stelle der Bergpredigt Matth. 5, 45—48: „Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem in's Herz geschriebenen Gesetze in sich verwirklicht .... Dieses Heitere, dieses Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüthes heraus, können wir das Hellenische a) in Jesu nennen. Daß aber dieser eigene Herzenstrieb und im Einklange damit seine Vorstellung von Gott rein geistig und sittlich war, dies, was der Grieche nur mittelst der Philosophie erreichen konnte, war bei ihm die Mitgift, mit der ihn seine Erziehung nach dem mosaischen Gesetze, seine Bildung durch die Schriften der Propheten" (trotz dem dicken und trüben Nebel jüdischen Wahnes und Aberglaubens S. 628!) „ausgestattet hatte." Hiernach erschiene denn als das Charakteristische des Christenthums das Echt-Hellenische, das nur im Christenthum Gemeingut aller Menschen wurde, während es in Hellas das Privilegium der Philosophie war. Oder, wenn ähnlicherweise S. 626 die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe, die Jesus dem Ideale der Menschheit zugebracht habe, als das Echt-Christliche bezeichnet werden, wenn nach S. 625 „die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion es ist, worauf alle edleren Bestrebungen der Zeit gerichtet sind": was ist dann das Christenthum Anderes, als die Freimaurerei, die aus allen Religionen die Brüder umfaßt, wobei nur zu verwundern ist, nicht blos, daß der Maurerorden nicht schon lange das Christenthum ersetzt und verdrängt hat, sondern daß schon vor drei Jahrhunderten, wo auf die Humanität nicht blos die Strebungen der Humanisten, wie eines Erasmus, sondern am Ende auch des päpstlichen Hofes ge-

---

a) Vgl. „Zwei friedliche Blätter" S. 109 f. besonders 113.

richtet waren, die Reformation des Christenthums nicht diese Gestalt angenommen hat, ja daß eben der so allgemein verbreitete Humanismus für sich damals nicht blos der christlichen Kirche, sondern auch der sozialen Gemeinschaft nicht aufzuhelfen im Stande war.

Sodann wird, wie oben schon angeführt ist, als das Grundwesentliche, Unentbehrliche und Unverlierbare im Christenthum (S. XVII), „als dasjenige, wodurch es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen, der jüdischen Gesetzesreligion auf der anderen Seite herausgeholfen", bezeichnet, nach der einen Seite „der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach der andern die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst des Herzens und der Gesinnung sein kann". Aber hat das Zweite nicht schon Plato, z. B. im Phaidon, und Sokrates ausgesprochen? ist das Bewußtsein dieser sittlichen Macht, welche die Welt beherrscht, nicht, wie oben ausgeführt wurde, einerseits schon im Gottesbegriffe der Stoiker (S. 183) gegeben, andererseits unverträglich mit dem Pantheismus, wie mit der Strauß'schen Anschauung, daß das Christenthum seit beinahe zwei Jahrtausenden, nicht auf dem Felsen, sondern auf dem Sandgrunde oder eigentlich in der Luft der Dichtung sich erbaut hat (gegen 1 Kor. 15, 15) und daß (S. XVIII) „im bisherigen Christenthum die Einsicht in die Geistigkeit des Gottesdienstes in ihrer Reinheit" noch immer nicht zur Geltung gebracht ist?

Dies führt uns von der christlichen Religion als solcher auf ihr Vehikel in der Menschheitsgeschichte und auf die Frage nach Strauß'

II. Verhältniß zur Kirche,

wobei das Urchristenthum, die Reformation und die Gegenwart besonders zu unterscheiden sein werden.

1. Das Urchristenthum, sonst das Ideal des reinen Glaubens und der ersten Liebe, wird eine Zeit der Fälschung, der Parteiung und der literarischen Befehdung, die Religion der Bekenner zum Intriguenspiel der Büchermacher; für die urchristliche Logik sind falsche Schlüsse eben recht (S. 380); „wie einmal die Denkart

der urchristlichen Kreise war, konnte die geistige Erweckung als Bürgschaft für die künftige, leibliche Todtenerweckung nicht genügen", vielmehr werden die Ideen, daß der Tod ein Schlaf sei, „zu Wundergeschichten verkörpert" (S. 465), die sich zum Komparativ (S. 468) und Superlativ (S. 470) steigern; man wollte (S. 464) neben der passiven Auferweckung des Messias vom künftigen Todtenerwecker auch aktive Proben seiner Macht sehen"; S. 514: „ein Wort, ein Bild, wie Luk. 13, 1 ruhte in der urchristlichen Ueberlieferung nicht eher, als bis es sich womöglich zur Wundergeschichte vollendet hatte"; daß die Sonne beim Tode Jesu sich verfinstern mußte, „wär so Zeitgeschmack; hatte es doch die Sonne nach damaliger römischer Legende auch bei der Ermordung des Cäsar, vor dem Tode des Augustus auch so gemacht"; es war, (so erklärt sich die Stelle Matth. 27, 52 auf S. 589) „ein Fall wünschenswerth, wo eine größere Zahl Verstorbener und zwar nicht als abermals sterbliche Menschen, sondern als auferstandene Selige aus ihren Gräbern hervorgegangen waren"; des Matthäus (dem, wohlgemerkt, unter allen Evangelisten noch am meisten Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird) „Prodigienlust läßt sich nicht sättigen" (S. 582 und S. 626); „in der einzigen Schrift unseres neuen Testaments, die vielleicht von einem unmittelbaren Schüler Jesu herrührt, der Offenbarung Johannis, lebt ein Christus, von dem für das Ideal der Menschheit wenig zu gewinnen ist."

Auf solchem Untergrunde ruht die Strauß'sche Anschauung vom neutestamentlichen Kanon oder vielmehr von der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, wobei nicht in Abrede gezogen sein soll, daß die Darstellung der Evangelienkritik in ihrem Verlauf S. 80—145 auch für den Nichteinverstandenen den alten Meister lichtvoller Auseinandersetzung beurkundet. Was die Schriften des Neuen Testaments betrifft, so gehört dem Apostelkreise mit Wahrscheinlichkeit allein die Offenbarung Johannis an als ein Zeugniß für das schlechte Verständniß des Geistes Jesu und seiner Mission. Die Evangelien, wie wir sie jetzt haben, setzen eine längere Zeit dauernde mündliche Ueberlieferung voraus, aus welcher sich nach und nach im zweiten Jahrhunderte wohl schriftliche Aufzeichnungen niederschlugen, die hinwiederum viele Redaktionen

bis zu ihrer jetzigen Gestaltung durchmachten. (S. 50, 89, 117,
Das Matthäus-Evangelium ist natürlich nicht von
Apostel, wiewohl man es (S. 119) ihm zuschrieb im Gedanken
man einen ehemaligen Zollbeamten zum Schreiben vorzugs
für geschickt erachtete (!); aber es ist (S. 115) „als das urspr
lichste und beziehungsweise glaubwürdigste von jeher erschienen
erscheint auch uns also“. Markus ist (S. 132) eine Abkür
aus Matthäus und Lukas, die (S. 136 bis auf den Schluß)
Abfassung des Johannes-Evangeliums vorangeht. Lukas da
(S. 126) steht der Zeit seiner Abfassung nach zwischen Matt
und Markus, und das dritte Evangelium wurde nur um
Apostelgeschichte willen, die aber, von keinem Apostelsc
herrührend, nach Bauer und Zeller eine ungeschichtliche Ten
schrift ist, mit diesem Namen bezeichnet. Als reine Tendenzsc
ohne alle geschichtliche Glaubwürdigkeit ist endlich durch Baur
vierte Evangelium nachgewiesen, wenn es gleich (S. 141
als das mystische, sentimentale und romantische, das Lieblingse
gelium der neueren Theologie ist. Zwar hat, wie Strauß
eingesteht (vgl. S. 112 oben), Baur in seiner Beweisfül
gegen dasselbe, wie z. B. mit seiner Erklärung des beka
σταδιάζειν der Evangelien im Passahstreite Unrecht (S. 77);
hat er (S. 114) in den Abweichungen des einen Evangelisten
einem andern bisweilen tendenziöse Absicht gesucht, wo nur U
nauigkeit, Willkür und Zufall im Spiele war, wie es ihm na
lich auch mit den drei Versionen der Bekehrung des Paulu
der Apostelgeschichte ergangen ist (S. 299, 300). Aber das H
resultat der Ungeschichtlichkeit des vierten Evangeliums ist für
Zeiten von Baur siegreich durchgekämpft. Nach S. 140
das Urtheil der neueren Kritik dahin, daß die namhafte Ber
rung, die es dem evangelischen Geschichtstoffe zubringt, eine
lich scheinbare, das, was es wirklich Geschichtliches enthält,
den älteren Evangelien genommen, Alles, was darüber hinaus
frei gebildet und umgebildet sei. Diesem Urtheil wird sich schw
etwas abdingen lassen“, obgleich für Strauß selbst früher seine Z
an der Echtheit des Johannes-Evangeliums zeitweise wieder zweif
geworden waren. Auch jetzt noch wird als Möglichkeit aufge

i in dem Standpunkte, auf welchen es seinen Christus stellt,
etwas ist, das wir den älteren Evangelien gegenüber als Be-
igung erkennen müssen . . . . mag der vierte Evangelist seinen
dpunkt immerhin auf einer aus Alexandrien entlehnten Leiter
gen haben, er könnte darum doch mittelst dieser fremden Leiter
eigenen Standpunkte Jesu näher gekommen sein", wie z. B.
r Stelle 4, 24 (vgl. S. 217 u. XVIII). Ebenso muß man
uch hüten (S. 14), „nachdem man das Vorurtheil einer durch-
gen Zusammenstimmung zwischen dem johanneischen Evange-
und den andern überwunden hat, nunmehr die Kluft zwischen
i Theilen in Bezug auf Geist und Standpunkt über die Gebühr
weitern". Das vierte Evangelium ist allerdings das geistigste,
doch auch wieder, „wie einerseits das geistigste, so andererseits
sinnlichste von allen", wie denn auch in den Auferstehungsbe-
n „seine ganze sinnliche Uebersinnlichkeit sich ausprägt" (S.
. Ja S. 261 weiß Strauß von Johannes: „er möchte
gern Parabeln geben; aber die synoptischen widerstrebten dem
seiner Christusreden allzusehr und selbst brachte er keine zu
de". Endlich findet sich S. 596 das herbe Urtheil: „sein Tiefsinn
t unsere Bewunderung; aber in der Art, wie er sich genug
spricht er uns zuweilen wie Aberwitz an" (vgl. S. 476).
sieht, Strauß hat es so wenig als Renan zu einer einheit-
Zusammenschauung des vierten Evangeliums gebracht. Die
k ist auch bei ihm noch nicht zur sichern Würdigung, zum sichern
lusse gekommen und doch beruht gerade in Strauß' Stellung
ohannes am Ende seine letzte Position gegen die Ungeschicht-
it eines übernatürlichen Christus! Gehen wir nun aber von
Analyse des Urchristenthums weiter zur

Reformation, so hatte nach Strauß' Ansicht (S. XVII) das
rmationszeitalter „den Vortheil, daß, was ihm unerträglich ge-
en war, lediglich auf Seiten der Lehre und Praxis der Kirche lag;
gen es in der Lehre der Bibel und einer nach deren Vorschriften
nfachten Kirchenverfassung noch immer seine Befriedigung fand.
machte sich die Ausscheidung verhältnißmäßig leicht, und da
Volke die Bibel als unangetastetes Ganze göttlicher Offen-
ngen und Heilslehren verblieb, so war die Krisis, wenn auch

erschütternd, doch ungefährlich. Jetzt" (d. h. schon seit Semler) „hingegen ist auch das, was dem Protestanten damals noch geblieben war, die Bibel mit ihrer Geschichte und Lehre, von dem Zweifel in Anspruch genommen; in ihr selbst soll eine Scheidung vorgenommen werden zwischen dem, was für alle Zeiten wahr und verbindlich, und dem, was nur in vorübergehenden Zeitvorstellungen und Zeitverhältnissen begründet, für uns unbrauchbar, ja unannehmbar geworden ist. Und auch jenes für uns noch Gültige und Verpflichtende wird als solches nicht deswegen mehr anerkannt, weil es als göttliche Offenbarung durch wunderbar beglaubigte Gesandte verkündigt worden, sondern weil es von der Vernunft und Erfahrung als an sich wahr, als begründet in den Gesetzen des menschlichen Wesens und Denkens erkannt wird." Damit ist denn aller Zusammenhang mit der evangelischen Kirche für Strauß abgerissen; aber nicht einmal den Protestantismus, dessen formales Prinzip er freilich hier ebenso wegwirft, wie auf S. XVIII das materiale, nimmt er mehr, auch nicht in seiner freiesten Auslegung für sich in Anspruch, sondern im Einklange mit seiner Vorrede zur „Christlichen Glaubenslehre" (Bd. I, S. VI. VII), die freilich die konfessionellen Gegensätze schon für ganz überwunden hielt, hofft er von seinem jetzigen Standpunkte (S. XX) die Ausgleichung der konfessionellen Spannung und damit einen gewaltigen Schritt zur — Einigung Deutschlands. Wie auf dem Gebiete der „Kirchen" nimmt nun aber auch Strauß für

3. die Gegenwart der Theologie den verschiedenen Parteien gegenüber eine theilweise wesentlich neue Stellung ein. Zwar, daß vor ihm die eigentlichen Zunfttheologen keine Gnade finden, er vielmehr (S. XVI) „zum Voraus auf Alles, vom hochmüthigen Schweigen und verächtlichen Reden bis zur Anklage auf Schändung des Heiligen gefaßt ist", versteht sich natürlich von selbst, wenngleich damit doch noch nicht gegeben und noch weniger gerechtfertigt ist, daß der Vertreter der „Wissenschaft" die Theologen, welche auf dem Gebiete der Kritik thätig waren, S. 162 mit Nestern von Feldmäusen vergleicht, mit denen er sich „des Spaßes wegen ... an solchen Stellen, wo sich die ausgiebigsten Nester von dergleichen Ungeziefer angesiedelt haben", zu thun

machen zu wollen so gnädig ist. Aber auch die linke Seite der Schleiermacher'schen Schule, die Männer des Protestantenvereins (freilich nicht mit Namen genannt, aber mit Händen zu greifen) bekommen ihre Lektion (S. XIX), denn die „Behauptung, in unserer Zeit handle es sich nicht mehr um den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, sondern um den der Gemeindekirche und der Geistlichenkirche, ist ein kurzsichtiges oder ein zweideutiges Gerede." Hoffähiger bei der reinen Wissenschaft sind (S. XX) der Deutschkatholizismus und die Genossenschaft der Lichtfreunde, welche freilich der Kritiker und Kirchenhistoriker Baur trotz ihrer Tendenz „einer Humanitätsreligion, welche als immanente Religion der Gegensatz zu der Transscendenz des kirchlichen Christenthums sein sollte" a), mit weniger günstigen Augen angesehen hatte, die sich aber jetzt zur Freude von Strauß „beide bereits in freireligiösen Gemeinden zu verschmelzen anfangen" und bereits beachtenswerthe praktische Versuche sind, „das deutsche Volk ... in das Innere der Religion einzuführen und von dem äußern Beiwerke, worin auch die konfessionellen Unterscheidungslehren ihre Wurzel haben", loszumachen b); für ihre praktischen Versuche soll eben „das vorliegende Werk von wissenschaftlicher Seite her einen Beitrag geben. In diesem Sinne reicht es auch dem französischen von Renan über den Rhein hinüber die Hand" und „ein Buch für Deutsche geschrieben zu haben in dem vollen Sinne, wie er eines für Franzosen geschrieben hat", ist Alles, was Strauß sich wünscht. „Renan hat zwar seine Fehler, aber nur Einen Grundfehler" ... seine unkritische Stellung zum vierten Evangelium, da er S. 33 „von den johanneischen Christusreden die Einsicht ausspricht, Niemand werde ein Leben Jesu, das einen Sinn habe, zu Stande bringen, der auf dieselben Rücksicht nehme, dabei aber

a) Baur, Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts, S. 303. 304. 452 ff.

b) Vgl. z. B. das Rupp'sche Taufformular bei Baur a. a. O., S. 459: „Ich taufe dich nach der alten apostolischen Taufe, daß Jesus der Geist sei, ich netze dein Haupt mit Wasser zum Zeichen, daß deine Seele rein bleibe, rein, wie der Quell aus den Bergen rinnt. Wie die Wasser gen Himmel aufsteigen und wieder zur Erde zurückkehren, so mögest du stets deines himmlischen Vaterlandes eingedenk sein."

den Erzählungen desselben Evangeliums sogar eine höhere Glaubwürdigkeit als denen der übrigen zuerkennt", und da die Thatsache, „daß ein so feiner Kopf sich beigehen ließ, die Zahl der unglücklichen Theilungsversuche im vierten Evangelium durch einen neuen zu vermehren, sich nur daraus erklärt, daß ihm von den in Deutschland gemachten und deren üblem Ausgange die unmittelbare Anschauung fehlte" (S. 104).

Um so gewisser weiß sich Strauß eins mit der Stellung der Tübinger Schule zu dieser Frage. Denn dem vierten Evangelium jeden Anspruch auf geschichtliche Geltung abzuthun, „diesen Kampf aufgenommen und auf eine Weise durchgefochten zu haben, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden sind, ist der unvergängliche Ruhm des verewigten Baur" (S. 108), und die Nachweisung, wie der Verfasser des vierten Evangeliums „als Derjenige, der sich bewußt war, die innerste Herrlichkeit Christi erkannt zu haben und der Welt bekannt zu machen, sich sogar berechtigt glauben konnte, sich als den Schooß- und Busenjünger Jesu, wenn auch nicht ausdrücklich anzugeben, doch deutlich genug errathen zu lassen, diese Nachweisung, die Krone der Baur'schen Abhandlung, ist eine großartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik und muß auf Jeden, der ihr zu folgen versteht, eine ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung machen" (S. 110). Und doch ist die entente cordiale auch zwischen Strauß und Baur nicht eben so gar herzlich. Es scheint fast von dem so geflissentlich hervorgehobenen Prioritätsstreit zwischen Johannes und Petrus, den das vierte Evangelium durchgekämpft haben soll (S. 420—22. 545. 558. 586. 605), wie zur Nemesis (vgl. Joh. 3, 30; 4, 37), eine trübe Atmosphäre zwischen Baur und Strauß sich fortzupflanzen, wenn wir Stellen lesen, wie die folgenden: „Meine Taktik war keineswegs, wie Baur mir vorgeworfen hat, die Synoptiker durch Johannes und hinwiederum den Johannes durch die Synoptiker zu schlagen, und dadurch zu bewirken, daß man am Ende nicht mehr wisse, woran man sich in der evangelischen Geschichte halten solle" (S. 97), und: „So bereitwillig ich anerkenne, daß in all diesen Stücken" (bezüglich des vierten Evangeliums) „Baur zu bestimmteren Ergebnissen fortgeschritten ist, daß seine Unter-

suchungen eine nothwendige Ergänzung in einzelnen Punkten, wohl auch Berichtigung der meinigen gewesen sind, so augenscheinlich ist es, daß er damit nur fortgesetzt hat, was ich angefangen, nicht vorgenommen, was ich unterlassen habe. Wenn er mir vorwarf, ich habe eine Kritik der evangelischen Geschichte gegeben, ohne eine Kritik der Evangelien, so könnte ich ihm mit demselben Rechte oder Unrechte vorwerfen, eine Kritik der Evangelien gegeben zu haben, ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte." (S. 98.) Oder: „War ich bei meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu an das vierte Evangelium von den drei ersten hergekommen, hatte es von diesen aus und in Analogie mit ihnen zu begreifen gesucht, so trat Baur an das vierte Evangelium unmittelbar heran und suchte es in seiner Eigenthümlichkeit, in seinem Unterschiede von den übrigen zu fassen. Von dieser Vorstellung (einer freien und bewußten Dichtung) die sich einem Kritiker zuletzt aufgedrängt hatte, ging der andere bei Betrachtung des vierten Evangeliums aus." (S. 108—109.) Kann schon die Art, wie Strauß in der Widmung (S. VII) hervorhebt: „meine Lehrer" (und zu diesen gehörte ja Baur) „beeilten sich" (nach Erscheinen des ersten Lebens Jesu) „der Wahrheit gemäß zu versichern, daß ich das, woran man jenen Anstoß genommen, d. h. das Beste, was ich wußte, nicht von ihnen gelernt habe" — des Eindrucks einer gewissen Gereiztheit nicht verfehlen, so noch mehr der Zusammenhang in der Vorrede über die angeblich historische Geschichtforschung: „So viel ist richtig, wem an der jetzigen Theologie und Kirche das unerträglich ist, daß wir das Christenthum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen sollen, dem bietet sich als das sicherste Mittel, seinen Zweck zu erreichen, dessen, was ihn drückt, loszuwerden, eben die geschichtliche Forschung dar. . . Mit dem Vorbehalte eines blos historischen Interesses hängt dann gerne der Rückhalt zusammen, daß man die Untersuchung nicht bis zu ihrem eigentlichen Zielpunkte fortführt, den gelehrten Wald nicht bis dahin lichtet, wo man die Aussicht in's Freie gewinnt. Man fragt nicht, was Jesus wirklich gethan oder gesagt haben möge, sondern nur, was die Berichterstatter ihn thun und reden

lassen; nicht, was an und für sich an einer evangelischen Erzählung sei, sondern was der Erzähler auf seinem Standpunkte, bei seinen besondern Zwecken, mit derselben gewollt und gemeint habe. So macht man sich mit dem Evangelium zu thun und läßt den Herrn aus dem Spiele, wie man sich nach der konstitutionellen Fiktion an die Regierung hält und die Krone aus dem Spiele läßt.“ (S. XIV.) Kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hiermit ganz besonders Baur getroffen sein soll, und muß sich sonach der Gedanke ergeben, daß ihm gegenüber Strauß sich größerer Rückhaltslosigkeit berühmt, so finden wir dasselbe im Verlaufe des Buches selbst mehr als einmal klar ausgesprochen. Seite 157 z. B. wird über Baur's Aeußerung a): „Sollen wir nun vielleicht, wenn dem Wunder kein absolutes Recht bleiben muß, uns zur mythischen Ansicht hindrängen lassen? Auch dies ist schon durch die ganze bisherige Entwicklung ausgeschlossen“ — in bitterer Ironie gesagt: „Geschichtlich oder ungeschichtlich? wahr oder unwahr? Darum handelte es sich . . und hatte es . . in Unruhe versetzt, daß Einer sich erdreistet, zu sagen: die Geschichte ist nicht wahr, so war es . . ein schlechter Trost, wenn nun ein Anderer auftrat, mit der Versicherung, sie sei vielmehr erdichtet. . . Baur hat den Mythusbegriff von der evangelischen Geschichte nicht ganz ausgeschlossen . . aber dem Worte ist er möglichst ausgewichen und die mythische Ansicht hat er immer als eine solche behandelt, welche seiner eigenen als eine fremde gegenüberstehe. Wenn er dabei für diese in Vergleichung mit der meinigen einen konservativeren Charakter in Anspruch nahm, so ist freilich nicht einzusehen, woher ihr ein solcher kommen sollte . . es lag wenigstens nicht in Baur's Prinzipien, wenn er in der evangelischen Geschichte nicht sogar noch Mehreres als ich für unhistorisch erklärte.“ In ähnlicher Weise spricht sich Strauß über Baur's Verhalten zur Auferstehungsfrage aus S. 288: „Baur selbst hat sich zu der Erklärung herbeigelassen, was die Auferstehung Jesu an sich sei, liege außerhalb der geschichtlichen Untersuchung, und ist damit, wenigstens dem Worte nach, der brennenden Frage ausgewichen. Denn seine

---

a) Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien, S. 121:

Worte lauten so, als ließe sich historisch nicht ausmachen, ob die Auferstehung Jesu ein äußerer, sei es wunderbarer oder natürlicher Vorgang, oder ob sie nur der Glaube seiner Jünger gewesen sei. Davon war aber für Baur so viel in jedem Falle ausgemacht, daß sie das Erstere in keiner Art, daß sie in keinem Sinne ein äußerer Vorgang gewesen, womit sich ihm das Zweite von selbst ergab. Die Einrede, daß ihm das nicht als Historiker, sondern als Philosophen gewiß gewesen sei, wäre theils nicht zutreffend, theils eine Sophisterei."

Wir haben diese Differenzen zwischen Strauß und Baur näher verfolgt, obwohl sie zunächst persönlicher Art sind. Denn es liegt in ihnen auch eine sachliche Bedeutung. Sind sie ja doch ein Beweis, daß die „reine Wissenschaft" noch nicht so abgeklärt ist, noch nicht so kompakt dasteht, als sie eingedenk der Regel Luk. 11, 17. nach Außen gerne den Anschein hätte, und daß das deutsche Volk, an welches sich Strauß gewissermaßen als Richter wendet, obwohl ihm die Akten gar nicht vorliegen, allen Grund hat, auf der Hut zu sein und es sich gegenwärtig zu halten, daß die reine Wissenschaft, die geschichtliche Kritik, so wenig als der Hegel'sche Begriff, selber denken und wissen, sondern daß diese einheitlichen Abstrakte ihr Substrat haben an Denen, die da denken, suchen und forschen und von denen Keiner im Besitze der Totalität der reinen, vollen Wahrheit ist; sie zeigen, Hegelisch zu reden, die Dialektik der Negativität, sie zeigen das Naturgesetz des Denkens, daß Eine Konsequenz immer die andere nach sich zieht, bis nach vollendetem Kreislaufe wieder eine rückläufige Bewegung eintritt, da nach Göthe's Anschauung die Weltgeschichte sich in einer Spirallinie bewegt, nach der Anschauung des gemeinen Mannes in Deutschland dafür gesorgt ist, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, nach christlicher Weltanschauung die ewige Weltordnung Maß und Ziel gesetzt, der Vater der Geister Zeit und Stunde für sein „Bis hierher und nicht weiter" sich vorbehalten hat.

So sind denn auch, genauer betrachtet, die angeführten Differenzen nicht blos persönlich, sondern sie treten in Einem für die historische Anschauung des Urchristenthums sehr wichtigen Punkte auch sachlich hervor. Zeller hat uns in seiner Biographie von Baur berichtet,

daß das Werk über Paulus, den Apostel, Baur's Lieblingsschrift gewesen sei, und abgesehen von dieser Notiz ist Jedem klar, daß in der ganzen Baur'schen Geschichtsanschauung der Apostel Paulus eine Stelle einnimmt, die schon die Frage hervorgerufen hat, ob nach Baur wirklich Jesus und nicht eigentlich Paulus der Stifter des Christenthums gewesen sei. Mit ganz andern Augen ist der Apostel von Strauß angesehen, dem daher an der Unterscheidung der paulinischen Briefe hinsichtlich ihrer Echtheit — ein Punkt, an dem sich Baur's Scharfsinn ganz besonders abgearbeitet hat — ganz und gar nichts gelegen ist. (Vgl. S. 361). Das Prädikat, das er dem Paulus ausstellt (den wir, wie oben bemerkt, nach S. XVIII eigentlich ja auch auf die Seite des Juden-Christenthums zu rechnen haben), lautet folgendermaßen (S. 277): „Ihm trat Jesus nicht in seiner einfachen geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zuerst im Widerscheine des Enthusiasmus seiner Anhänger, die er verfolgte, und die, durch ihre Bedrängnisse gesteigert, bereits mehr den wiederkehrenden Wolkenmann (!), als den hingegangenen Lehrer im Sinne trugen, hierauf in einer Vision, d. h. im Mittel seiner eigenen, bis zur Entzückung erhitzten Einbildungskraft, entgegen; für ihn war er also von vornherein schon ein übermenschliches Wesen. Dies war er zwar auch für seine unmittelbaren Schüler, seitdem sie die Thatsache durch die Produktion der Vorstellung von seiner Auferstehung überwunden hatten; aber in der lebendigen Erinnerung an seinen irdischen Wandel hatten sie doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige Vorstellung von ihm mit dem Menschlichen und Natürlichen verknüpfte: dieser verknüpfende Faden mangelte dem Paulus, daher ging bei ihm der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte." — Diese Stelle führt uns unmittelbar zu einem weitern Punkte, dem Kardinalpunkte der historischen Geschichtsanschauung. Es sind:

III. Die Wunder.

Es muß auffallen, wie Strauß den Wunderbegriff in dem betreffenden Abschnitte S. 146—50 so kurz a), man möchte sagen

a) In den „Zwei friedlichen Blättern" hatte Strauß noch für nöth-

cavalièrement, vor dem deutschen Volke abgemacht hat, als eine res quasi dijudicata und als eine eigentlich schon von Hume für immer abgethane Frage. Vom Standpunkte des Pantheismus ist ja im Sinne der „modernen Weltanschauung" die Frage längst entschieden a), „ob wir einen lebendigen, persönlichen Gott haben, der, so sehr er auch ein Gott der Ordnung ist, doch keine gebundenen Hände hat, sondern sein Hauswesen schon von vornherein darauf angelegt und eingerichtet hat, daß Er in dasselbe, so oft Er will und wann Er will und wie Er will, schöpferisch, Wunder wirkend eingreifen kann, ohne daß dann das ganze Hauswesen und die ganze Hausordnung in Brüche gingen; oder aber ob wir einen Gott haben, der, ein Sklave der Natur und ihrer Gesetze, nicht weiter sehen, nicht weiter gehen, nicht weiter greifen darf, als diese haben will; also einen Gott, der seiner Welt gegenüber nicht einmal die Freiheit hat, die ein Hausherr den Ordnungen seines Hauses gegenüber, unser Geist den Gesetzen des Leibes gegenüber hat." Nach Strauß „trifft es sich glücklich, daß in dem Ergebniß, um das es uns zu thun ist — nämlich der Wunderleugnung — alle philosophischen Denkweisen, soferne sie überhaupt auf den Namen der Philosophie Anspruch haben, einig sind" (S. 147). Daß die kritischen und skeptischen Systeme die Wunder für wenigstens unerkennbar und unerweislich erklären müssen, bedarf keiner Erörterung; aber neu ist die Entdeckung, daß „die sogenannten dogmatischen Systeme darin übereinstimmen, das Wunder unmöglich zu finden", und daß sich dieses Resultat nicht blos selbstverständlicherweise im Materialismus und Pantheismus finde, sondern auch im Theismus. „Diese Denkart hat zwar populäre Formen, die auch das Wunder in sich aufnehmen mögen; wo sie aber wirklich als Philosophie erscheint, da hat sie sich allemal mit demselben unverträglich erwiesen." Dem Verfasser

---

gehalten, den deutschen Gebildeten die Grundbegriffe der transcendenten und immanenten Weltanschauung näher auseinanderzulegen (S. XV bis XXXIII) und sich über den Wunderbeweis eingehender auszusprechen (S. 81—94).

a) Fischer in der angeführten Abhandlung, Wiener prot. Blätter 1864, S. 121.

des Lebens Jesu ist zwar nicht blos bekannt, daß eine ganze Richtung der neueren Philosophie, das neu-Schelling'sche System mit eingeschlossen, den Theismus gerade in der fraglichen Beziehung ausgebildet hat, er muß auch wissen, daß namentlich Rothe in seiner theologischen Ethik ein großartiges „theosophisches" System aufgestellt hat, in dessen Theismus die Wunder eine sehr wesentliche Stelle einnehmen, und schwerlich wird sich Strauß zu der Sophisterei bequemen wollen, das sei ja eben Theosophie und nicht Philosophie: denn es handelt sich ja nicht um Namen, sondern um die „Wissenschaft". Seine Entscheidung kann also, obwohl Zeller a) das Wunder als „des Theismus unmittelbarste Konsequenz" bezeichnet hat, allein dahin fallen, daß ein solches dogmatisches System auf den Namen der Philosophie (d. h. denn doch der Wissenschaft), der aber dem Materialismus sogar bereitwillig ertheilt worden ist, keinen Anspruch habe.

Gehen wir vom Wunderbegriffe zu den Wundern in concreto weiter, so begegnen wir zunächst auch bei Strauß der Renan'schen Anschauung: „Jesus mochte immerhin das leibliche Wunder ablehnen, bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen mußte er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht." Es handelt sich aber auf dem Boden der evangelischen Geschichte und zugleich der christlichen Kirche hauptsächlich nicht um ein Wunder, das von Jesu, sondern das an ihm geschehen ist, die Auferstehung. Und hier, sagt Strauß selbst mit anzuerkennender Rückhaltslosigkeit S. 288, stehen wir an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben oder uns anheischig machen müssen, „den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes, wunderbares Faktum begreiflich zu machen". Sofort gesteht er zu, daß diese Frage ganz „unmittelbar den Lebensnerv alles bisherigen Christenthums berührt" und so wird denn die Frage nach dem

a) Tübinger Jahrbücher I, 2. S. 285.

Objektiven an der Auferstehung, welche Baur mit ein paar Zeilen abgethan, von Strauß auf 30 Seiten, S. 288—318 a), behandelt, wenngleich er zum Voraus mit Baur sich darin einverstanden erklärt (S. 289), „daß die nothwendige geschichtliche Voraussetzung für alles Folgende sei nicht sowohl das Faktische der Auferstehung Jesu, als vielmehr der Glaube an dasselbe; . . . worauf aber jener Glaube beruht, was das Thatsächliche an der Auferstehung Jesu war, das ist" — so meint auch Strauß — „eine offene Frage, die der Forscher so oder so beantworten mag, ohne daß dadurch der Ursprung des Christenthums schwerer oder leichter begreiflich würde", — auch vom Standpunkte einer die „Welt beherrschenden sittlichen Macht"? müssen wir fragend hinzusetzen; auch vom Standpunkte nur einer „pragmatischen" Ethik, die für die unleugbaren sittlichen Wirkungen des Christenthums im Ganzen der Menschheitsgeschichte und in dem Leben der einzelnen Seelen doch auch nach den Prinzipien „rein geschichtlicher" Forschung, wie einer des Namens werthen Philosophie einen „zureichenden Grund" wird aufsuchen und aufweisen müssen, denselben aber offenbar in „Schwärmerei" oder „Schwindelei" nicht finden kann? Wie aber beantwortet nun Strauß die Frage? In einer ganzen Reihe von Paragraphen — das Ungenügende der evangelischen Berichte, die Auferstehung keine natürliche Wiederbelebung, die Christuserscheinung des Apostels Paulus, Rückschlüsse auf den Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, Zeit und Ort der apostolischen Christusvisionen —, deren gewundenem Gange wir nicht folgen; wir heben vielmehr die Hauptpunkte kurz heraus. Für's Erste: ein Scheintod war es nicht bei Jesu. Zwar ist natürlich der Lanzenstich in seine Seite auch jetzt noch (§ 95. S. 591) für Strauß kein Gegenbeweis. Aber daß bei der Kreuzigung überhaupt Fälle von Scheintod eingetreten sein sollen, findet er nicht bewiesen (S. 297): „denn wenn nach Josephus unter drei Gekreuzigten bei sorgfältiger ärztlicher Behandlung Zwei starben und Einer nur davon kam, so wird dadurch doch gewiß

a) Vgl. das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Vierte Aufl. Band II, § 140, S. 623—641.

nicht wahrscheinlich, daß Einer, der für todt abgenommen, ohne ärztliche Behandlung blieb, wieder zum Leben gekommen sei. Ueberdies gesteht Strauß zu, daß durch diese Annahme der Zweck, die Begründung der christlichen Kirche durch den Glauben an die wundervolle Wiederbelebung des Messias Jesus zu erklären, gar nicht erreicht sei. „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem spätern Auftreten zu Grunde lag; ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können. (Vgl. auch S. 286.) Wie aber erklärt denn nun Strauß, ohne einen äußern wunderbaren Vorgang, den Glauben an die Auferstehung Jesu? An sich schon wird von ihm, ganz in der Art des vulgärsten Rationalismus, S. 308 glaublich befunden, „die Aufregung der Jünger nach dem plötzlichen Tode Jesu, ihre mit der Erneuerung seines Bildes unabläßig beschäftigte Einbildungskraft, habe ihnen leicht in dem nächsten besten Unbekannten, der ihnen (wie auf dem Wege nach Emmaus) aufstieß und einen besondern Eindruck auf sie machte, eine Erscheinung ihres entrissenen Meisters gezeigt", wie man zu seiner Zeit auch den Herzog Ulrich, der in der Verbannung lebte, überall in Württemberg leibhaftig zu sehen meinte.

Doch ist Strauß so billig, anzuerkennen, „die ersten Erscheinungen, die Einzelne von Jesu zu haben glaubten, seien schwerlich von dieser Art gewesen; ursprünglich entstehen konnte der Glaube, da es sich nicht um einen Vertriebenen handelte, sondern um einen Verstorbenen, auf diesem Wege nicht." Wie aber denn? Wir erhalten den geheimnißvollen Bescheid, der fast bis auf's Wort an Renan erinnert: „des Markus Ausdruck (16, 9), er erschien zuerst der Maria Magdalena, von der er sieben Teufel ausgetrieben hatte — gibt viel zu denken . . . denn bei einer Frau von solcher Körper- und Gemüthsbeschaffenheit war vom

rn Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt". So
n denn auch „in den Tagen nach dem Tode Jesu in dem
Kreise seiner Anhänger eine Gesammtstimmung, eine Stei-
des Gemüths- und Nervenlebens voraussetzen dürfen, welche
ndere Disposition des Einzelnen ersetzte" — und so ist
trauß glücklich mit Renan a) bei der „Vision oder
zination" angekommen (S. 310). Dahin hat ja schon
ach Andeutungen der Tübinger Schule das ὤφθη des
(1 Kor. 15, 8) gewiesen, von dessen Christusvision § 48
s handelt. Um nur das subjektive Wunder, wie es noch
enannt, wegzuschaffen, wird Paulus zu einem geschichtlichen
gemacht. Das eine Mal heißt es, gegen den klaren Inhalt
Kor. 15, 15, auf S. 290: „ob er auch nur für sich bar-
orscht habe" — ob nämlich die vermeintliche Wahrneh-
wie es eben zuvor heißt, „nicht auf Täuschung beruhe" —
ch bezweifeln"; ja Strauß findet es vielmehr hinlänglich be-
„wie wenig er überhaupt auf historische Untersuchung eines
n Thatbestandes angelegt war". Das andere Mal aber
S. 302) bezeugt: „es fehlte ihm das Bewußtsein nicht, wie
g es sei, bei dergleichen Erscheinungen den eigentlichen
tand festzustellen". Der geistig kerngesunde, körperlich zu
he schwerster Strapazen 2 Kor. 11, 24 ff. tüchtige Apostel
sich dann wieder einmal gefallen lassen, nach dem alten
n über den Pfahl in's Fleisch zu „krampfhaften, vielleicht
tischen Zufällen", zu „nervöser Anlage" — wovon ja
s Zungenreden, worin er nach seinem eigenen Bekenntnisse
14, 18 Meister war, ein Zeugniß sei — verurtheilt zu
Vision, Halluzination, Epilepsie, Nervenzufälle (hysterischer
sind also die der ganzen Menschheits- und Kirchengeschichte
ge haltenden Erklärungsgründe für die unbestrittene That-
uf welcher die Gründung der christlichen Kirche ruht, für
uben der Jünger an die Auferstehung Christi. Behält da nicht
b) Recht, wenn er sagt: „Ihr mögt selbst zusehen, wie ihr

l. meine Dogmengeschichte, zweite Auflage, S. 84—86 Anmerkung.
r Dogmatik. 1863. S. 111.

ohne die Wunder mit der Geschichte fertig werdet, wie ihr
sie eine pragmatische Erklärung der als thatsächlich feststehe
Geschichtserfolge zu Stande bringt, für die wir Andern in
Wundern einen Schlüssel besitzen. Ich für meine Person nehm
die Wunder nicht etwa aus dogmatischer Kupidität an, son
im historischen Interesse, deshalb, weil ich bei gewissen
zweifelhaften Geschichtsthatsachen ihrer als historischer E
rungsgründe nicht entbehren kann, nicht weil sie mir die Gesch
durchlöchern, sondern gerade um über die klaffenden Risse in
hinüberzukommen"? Aber der klaffende Riß soll nun eben ein
von der „rein geschichtlichen" Forschung nicht zugegeben wer
Objektives findet ja Strauß, den kritischen Zerreibungsprozeß
mythischen Evangelienberichte a) vorausgesetzt, nirgends bez
Zwar ist für ihn (S. 74) so ziemlich gewiß, daß die Offenbar
den Apostel Johannes, den Donnersohn, den (S. 626) ei
unmittelbaren Schüler Jesu, von dem im Neuen Testament et
steht, zum Verfasser habe, und dieser spricht von der Auferste
Christi, wie Strauß selbst anführt, 1, 5. 18 und 2, 8; er gebra
namentlich in der letzten Stelle den klaren Ausdruck: ὃς ἐγέ
νεκρὸς καὶ ἔζησεν, welcher mit dem Aoriste die einmal
schehene, einzelne Begebenheit heraushebt. Aber nach Strauß fü
auch diese seine Aeußerungen uns „über den allgemeinen Glau
daß Jesus getödtet gewesen sei und nun unsterblich wieder l
nicht hinaus" (S. 289). So sind denn alle Augenzeugen aus
Wege geschafft, da auch sämmtliche von Paulus 1 Kor. 15 A
führten mit dem ὤφθη sich müssen als Visionäre abfertigen la
— Aber Eine Schwierigkeit ist noch im Wege. Auch wenn Vi
und jüdische Messiasvorstellungen (S. 305) zur Schwärmerei
zum (das rechte Wort herausgesagt) Aberglauben der ersten Chri
kreise zusammenhelfen, so scheint doch S. 311 „der psycholog
Umschwung, aus welchem wir die Christusvisionen der Ap
hervorgehen lassen, zu seiner Entwicklung längere Zeit zu bedür

a) Deren Variationen jedoch, sollte man meinen, das geschichtliche Grundt
ebenso wenig vernichten, als die notorische Diskrepanz der Augenze
z. B. über die Leipziger Schlacht die geschichtliche Thatsache der Vö
schlacht selbst je untergraben wird.

... unsere Ansicht von der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu scheint an der Unmöglichkeit zu scheitern, die Entstehung desselben schon am dritten Tage denkbar zu machen. Ja das Bedenken steigert sich (S. 312), wenn „in derselben Stadt, vor deren Thoren in einem wohlbekannten und leicht zu findenden Grabmale der Leichnam Jesu lag, noch keine 48 Stunden nach seiner Beisetzung die Jünger mit der Behauptung auftraten, er sei auferstanden, sei lebendig aus dem Grabe hervorgegangen. ... Wie konnten die Jünger zu solchem Vorgeben kommen, wenn die Juden doch nur in der nahen Gruft nachsehen durften, um sich von seiner Grundlosigkeit zu überzeugen?" Doch auch hier weiß die Kritik Rath zu schaffen und verstattet nun einmal auch ihrer Phantasie eine Probe der ihr eigenthümlichen Flugkraft. „War", sagt sie S. 312 — da ja die Bestattung im Felsengrabe des Joseph keineswegs geschichtlich feststeht —, „war Jesus vielleicht mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Orte verscharrt worden, so hatten gleich von Anfang an seine Jünger nicht die leichte, lockende Gelegenheit, nach seinem Leichnam zu sehen, und wenn sie dann erst nach einiger Zeit mit der Verkündigung einer Auferstehung hervortraten, so mußte es auch ihren Gegnern schon schwer werden, seinen Leichnam noch kennbar und beweiskräftig zu produziren." So ist denn auch die Kürze der Zeit kein Hinderniß für die Entwicklung des Visionsaberglaubens, und „wir wären mit unserer Vorstellung von der Auferstehung Jesu noch lange nicht geschlagen, wenn es auch feststünde, daß in der That schon am dritten Tage nach seinem Tode die Ueberzeugung von derselben unter den Jüngern hervorgetreten wäre" (S. 313). Indessen findet Strauß aber auch dies nach den neutestamentlichen Berichten wieder höchst zweifelhaft. Paulus sagt freilich 1 Kor. 15 in Einem Zuge V. 4. 5: *ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ* ꝛc.; aber „daß der Auferstandene an demselben dritten Tag dem Kephas oder sonst wem erschienen sei, sagt Paulus nicht" (S. 310); der dritte Tag war nach 1 Mos. 2, 2 u. Hosea 6, 2 vielmehr „sprüchwörtliche Redensart für eine kurze Zeit . . in dieser Art konnte die Festsetzung des dritten Tages für die Auferstehung Jesu noch bei Lebzeiten

der Apostel aufkommen und von diesen selbst angenommen werden, wenn sie auch keinen historischen Grund hatte.“ Wir sehen, das ἐν τρίτῃ ἡμέρᾳ ist, wie das auch die Verhandlungen von Strauß in Hilgenfeld's Zeitschrift zeigen, gegenwärtig das letzte Bollwerk, das bis jetzt der Kritik als ein undurchlöcherter Fels gegenübersteht. Denn der obige Versuch, durch die unehrliche Verscharrung Jesu, trotz des dritten Tages, mit dem Auferstehungsglauben zu Stande zu kommen, ist so absonderlich, daß Strauß zusehen mag, wie die Wissenschaft auch das roheste christliche Bewußtsein damit versöhne, zumal nicht bekannt ist, daß die heftigsten Feinde des Christenthums von Anfang an den Apologeten einen derartigen Einwand entgegenzuwerfen wagten. Fällt aber dieser Versuch, so bleibt, gegen die einmüthige Betonung des dritten Tages im Neuen Testamente, gegen ihre ausdrückliche, durchgängige Beziehung auf die γραφαί und die darauf gestützte Weissagung Christi (vgl. 1 Kor. 15, 4 rc.; Matth. 16, 21; Luk. 27, 63. 64; Luk. 24, 7. 21) eben nur wieder die alte, durch den jetzigen Fund der „sprüchwörtlichen“ Redensart nur spärlich aufgeputzte „Allmählichkeitshypothese“, welche schon vor Jahren die bekannte Persiflage erfahren hat: „am Anfange war es nicht wahr, dann wurde es immer wahrer und endlich wurde es die höchste Wahrheit“ (eine Wahrheit wenigstens, auf welcher trotz aller Anläufe seit 1800 Jahren der unumstößliche Grund der christlichen Kirche geruht hat). Dies ist Strauß' letztes Resultat S. 318: „so hatte sich der Glaube an Jesus als den Messias, der durch seinen gewaltsamen Tod einen scheinbar tödtlichen Stoß erlitten hatte, von Innen heraus, auf dem Wege des Gemüths und der Einbildungskraft und des aufgeregten Nervenlebens wiederhergestellt; es war nun Allem die lebendige Fortwirkung gesichert, was von neuem und tieferem religiösen Leben in Jesu gewesen und von ihm durch Lehre und Vorbild den Seinigen mitgetheilt worden war. Aber die phantastische Form dieser Wiederherstellung blieb von jetzt an auch für die Art maßgebend, wie sein Bild angeschaut, seine Reden, Thaten und Schicksale aufbehalten wurden; sein ganzes Leben hüllte sich in eine Glanzwolke, die es immer mehr über das Menschliche hinaushob; aber auch

r natürlichen und geschichtlichen Wahrheit immer mehr entfremdete".
ieses Gesammtresultat leitet denn bei Strauß zu dem zweiten
uche, der mythischen Geschichte, über, „dessen Aufgabe es ist, eben
e Umgestaltung in ihren einzelnen Zügen und Wendungen zu
rfolgen, welche die Lebensgeschichte Jesu unter dem Einflusse
r phantastischen Stimmung der ältesten Gemeinden,
e in manchen Stücken zugleich ein Rückfall in jüdische Zeitvor-
ellungen war, erfahren hat", — eine Aufgabe, die nicht auf 300
Seiten, sondern, wenn das Prinzip der geschichtlichen Forschung
s Axiom feststeht, in dem kurzen Satze zu lösen und als das
echte Evangelium des Unglaubens vor das deutsche Volk zu stellen
ar: das Christenthum ist in seinem Anfange das Produkt des
nödesten Aberglaubens und in seinem Bestande Eine ungeheuere
üge — trotzdem, daß die „sittliche Macht die Welt beherrscht".
So steht's in der That, wenn wir nun als den Gipfelpunkt der
anzen Frage uns noch vor Augen stellen die

IV. Person Christi.

„Person Jesu" hätten wir freilich auf Strauß'schem Standpunkte
gen sollen, der sich jetzt kurz als ein „Christenthum ohne
Christus" a) bezeichnen läßt. Denn (S. 621) „nachdem wir die
Masse von mythischen Schlinggewächsen verschiedener Art, die sich
n dem Baume hinaufgerankt, entfernt haben, sehen wir, daß, was
wir bisher für Aeste, Belaubung, Farbe und Gestalt des Baumes
elber hielten, großentheils vielmehr jenen Schlinggewächsen angehörte;
und statt daß uns nun nach Wegräumung derselben der Baum in
seinem wahren Bestande und Aussehen wiedergegeben wäre, finden

a) Strauß, Ulrich von Hutten, III, Vorrede S. LII: „Doch, ob wir uns
denn noch Christen heißen dürfen? Ich weiß es nicht; aber kommt es denn
auf den Namen an?" Wie sticht diese Stelle ab gegen den Schluß der
„Friedlichen Blätter" S. 131: „Religion haben wollen ohne
Christum, wäre nicht minder widersinnig, als der Poesie sich erfreuen
wollen ohne Bezugnahme auf Homer, Shakespeare rc. Und dieser Christus,
sofern er unzertrennlich ist von der höchsten Gestaltung der Religion, ist
ein historischer, kein mythischer, ein Individuum, kein Symbol."

wir vielmehr, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter ab getrieben, den Saft ausgezogen, Zweige und Aeste verkümmer haben, seine ursprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden ist. Jeder mythische Zug, der zu dem Bilde Jesu hinzukam, hat nicht nur einen geschichtlichen verdeckt, so daß mit der Wegräumung des ersteren der letztere wieder zum Vorschein käme, sondern gar viele sind auch von den darüber gelagerten mythischen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen." So lebt denn die Präexistenz Christi fast allein im Kopfe des Johannes; die ganze Idee hat (S. 360) ihren letzten Grund in Philo, der die beiden Schöpfungsurkunden der Genesis so zu sammenbrachte, daß im ersten Kapitel der himmlische, übersinnliche im zweiten erst der sinnliche, irdische Mensch geschaffen worden sei Diese Unterscheidung sollen wir denn auch bei Paulus finden, und zwar auf den Messias angewandt, so daß in 1 Kor. 15, 45 und 2 Kor. 4, 4, freilich durch eigenthümliche Umstellung, Jesus der zweite Adam heißt, obwohl dieser ja eigentlich zuerst geschaffen war Weiter darf man (S. 195) „von der für jede geschichtlich Betrachtung tödtlichen Vorstellung von der Sünd losigkeit Jesu nicht ausgehen . . . der einzige lebendige Sin dieses Dogma, mit dem in seiner starren kirchlichen Fassung al einem rein negativen Begriff schlechterdings Nichts anzufangen ist ist vielmehr, daß die innere Entwicklung Jesu im Ganzen stetig (ohne ein düsteres Ringen oder manche Verirrungen, die ja in späteren Leben hätten Spuren hinterlassen müssen), „wenn auch nicht ohne gewaltige Anstrengung, doch ohne gewaltsame Krisen vor sich gegangen" (S. 208. 209) — der stoische Weise mit seiner Ataraxie! Hierin glich ihm weder Paulus, noch Augustin, noch Luther, in deren „erst durch Kampf und gewaltsamen Durch bruch geläuterten Naturen die Narben blieben für alle Zeit, so daß etwas Hartes, Herbes, Düsteres ihnen lebenslänglich an haftet." Die johanneische Anschauung seiner Person (die aber eben in Christo dieses Bild vollkommener ruhiger Sieges klarheit aufrollt; Joh. 14, 30. vgl. 1 Joh. 5, 4) ist gänzlich aufzugeben. Denn wenn „unter uns Einer von einer solchen Er innerung (der Präexistenz), die er habe, reden würde, Den würde

hne Weiteres, falls er es selbst glaubte, für einen Narren
wenn nicht, für einen Betrüger halten . . ob nicht auch ein
geworbener Gott klüger und verständiger finden würde, seine
it mehr indirekt aus der Verklärung seiner Menschheit her-
chten zu lassen, darüber läßt sich freilich nichts Bestimmtes
da die Voraussetzung lediglich dem Gebiete der Phantasie
rt. Ein Mensch aber, er mag gewesen sein, wer er will,
ie Reden über sich selbst, wie sie Jesu im vierten Evan-
, auch abgesehen von jenen in ein vorzeitliches Jenseits hin-
genden Spitzen in den Mund gelegt sind, bei gesundem Kopfe
erzen nicht geführt haben" (S. 201). Dem entsprechend ist
esus in den bescheidenen Stellen Mark. 10, 18; Luk. 18, 19
ehrwürdig, als er uns in den johanneischen 14, 9; 10, 30
g oder mindestens unverständlich ist. . . „Das Wort Joh.
hat nie ein Mensch von wahrer Religiosität sprechen, wohl
in begeisterter Verehrer aus späterer Zeit Denjenigen, den er
wöhnt hatte, als menschgewordenen Untergott zu betrachten,
n lassen können" (S. 202). Bis jetzt war man zwar der
, daß die Tübinger Schule das johanneische Christusbild
mäßig über Gebühr hinaufschraube (wogegen auch die mit
amen „Bemäntelungstheologie" S. 200 beehrte Weizsäcker'sche
ung in gewisser Weise im Rechte war) und daß auch in den
ptikern sich Anklänge, gleichsam die stamina, der jo-
chen Auffassung finden. Strauß selbst kann auch nicht umhin,
8 zuzugestehen: „daß die drei ersten Evangelien diese Ge-
(das Bekenntniß des Petrus, Matth. 16, 13 ff.) über-
mend hinter die Speisung und vor die Verklärung stellen,
ei ersten überdies die Gegend, wo sie vorgefallen, so genau
von Cäsarea-Philippi bezeichnen, daß sie ferner bei allen
te Leidensverkündigung nach sich zieht und bald nachher der
ch Jesu aus Galiläa nach Jerusalem erfolgt, ist nach Baur's
Beobachtung die unverkennbare Spur einer richtigen historischen
rung". Aber dies wird dann sogleich dazu benützt, die
ung zu ziehen, bis dahin könne sich also Jesus nicht für
als einen Propheten gehalten, nicht für mehr ausgegeben haben,
wenn er ihnen längst gesagt hätte, er sei der Messias,

hätte er sie nicht jetzt erst fragen können, wer sie glauben, daß e sei". An diesem Orte nun kann uns die Frage nach der Zeit, in welcher Jesus sich als Messias ausgesprochen habe, zunächst vollkommen gleichgültig sein, wir wollen uns nur dadurch das von Strauß nicht zurückgehaltene Zugeständniß nicht verderben lassen, daß er es also doch irgend einmal gethan hat und daß der Grund seiner Messianität nicht lediglich in der phantastischen Auffassung der Gemeinden ruhte. Ebenso verhält es sich mit der nächsten Stelle Matth. 7, 21, die ein offenbar messianisches Bewußtsein verräth und dazu noch der Bergpredigt angehört, dem „Echtesten des Echten" (S. 204), den Worten, die auf das Weltgericht hinweisen. Strauß fertigt sie ab: „diese Reden . . wenn etwas Historisches in denselben ist" (und warum soll das nicht sein? das wäre klar aufzuhellen), „müssen auf jeden Fall zu frühe gestellt sein" a) (S. 198). Nun ist zwar allerdings die Frage, wann Jesus zuerst das messianische Bewußtsein ausgesprochen, ob, wie die Bergpredigt anzeigt, sogleich mit dem Anfange seines öffentlichen Lehramtes, oder erst später, für die Biographie Jesu sehr wichtig, für die Auffassung seiner Person aber genügt auch hier schon vollkommen, daß er es jedenfalls irgendeinmal gethan hat. Wir kommen nun noch weiter an zwei bedeutsame Stellen, Matth. 11, 27 ff. (vgl. 28, 18) und Matth. 22, 41 ff. (vgl. Ps. 110), in deren Behandlung die Willkür der Kritik, die, nur in entgegengesetztem Sinne, so subjektiv ist, wie die alte Harmonistik, ganz besonders sprechend sich zeigt. In der ersten Stelle strauchelt wirklich selbst Strauß, der den ersten Theil: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn", aus „der breiten Grundlage der allgemein-menschlichen Gotteskindschaft heraus zu erklären" kein Bedenken trüge, doch im zweiten Theile: „war denn der Sohn", muß er fragen (S. 204) „Jesus, ein so geheimnißvolles Wesen, daß n

a) Vgl. dagegen Streitschriften III, S. 153: „Vermöge der Genialität seiner natürlichen Begabung muß er wohl, wie ich in der zweiten Auflage des Lebens Jesu zugestanden habe, ungleich früher zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangt sein, als man nach gewissen Spuren der evangelischen, namentlich synoptischen Berichte vermuthen könnte."

von Gott erkannt werden konnte? Wenn er ein Mensch war, nicht, sondern nur, wenn er ein irgendwie übermenschliches Wesen war". Aber eben deswegen steht dem Kritiker sofort — durch Instinkt oder Inspiration? — fest[a]), daß dieser Ausspruch, „der im ersten und dritten Evangelium ganz vereinzelt steht, auf eine ähnliche Grundanschauung wie die des vierten Evangeliums weist, mithin als — ein Ansatz erscheint, die Vorstellung von Jesu noch um eine Stufe weiter, als in jenen Evangelien ohnehin schon geschieht, über das Natürlich-Menschliche hinaus zu erhöhen", d. h. denn doch wohl, daß die Stelle vom spätern johanneisirenden Standpunkte mitten in den Matthäus hinein interpolirt ist — und warum? weil sie die Kritik in der Anschauung des Matthäus-Evangeliums, des sonst glaubwürdigsten Evangeliums, das freilich daneben ja auch von Prodigienlust getrieben ist (S. 589), nicht brauchen kann. Das ist die Methode der rein geschichtlichen Forschung! Steht aber so Matth. 11 und, wohlgemerkt, auch Matth. 28 „ganz vereinzelt da" bei den Synoptikern, so kann hinwiederum auch Matth. 22 nicht beweisen. Denn (S. 190) „jedenfalls haben die Voraussetzung einer höheren Natur im Messias die drei ersten Evangelien Jesu nie in den Mund gelegt, und so sind wir auch nicht berechtigt, sie in der vorliegenden Erzählung zu suchen". Vielmehr ist die Stelle derart (S. 223), daß wir „jenen Ausspruch Jesu vom Messias als Davidssohn und Davidsherrn — wenn er wirklich von Jesu herrührt" (und warum denn nicht?) — „als Ablehnung dieses" (des national-jüdischen Elements in der Messiasvorstellung seiner Landsleute) „betrachten", wo nicht gar (S. 193) dieselbe als „eine fast ironische Aeußerung über die Vorstellung vom Messias als Davidssohn" hinnehmen müssen. Aber endlich, die Synoptiker haben doch eine Reihe Stellen (wie oben schon angeführt, selbst die Bergpredigt nicht ausgenommen) die von der Wiederkunft Christi zum Gerichte handeln! Hier kann nun freilich die Kritik wieder, wie bei der Auferstehung, nicht in Abrede ziehen (S. 236): „hier stehen wir einem entscheidenden Punkte

---

a) In den „Zwei friedlichen Blättern" hatte sich Strauß diese Worte noch ohne Bedenken im Munde Christi denken können. S. 117.

gegenüber". Aber die menschliche Auffassung Jesu ergibt ja,
wäre das ganze Leben Jesu für das deutsche Volk ganz u
geschrieben: „für uns" (denn nicht blos für den Vogel, s
auch für den Doktor Strauß ist nicht da, was sie nicht
wollen) für uns ist Jesus entweder gar nicht, oder nur als A
vorhanden. Einem Menschen kann dergleichen, wie er hier v
gesagt hat, nicht zukommen. Hat er es gleichwohl von sich
hergesagt und selbst erwartet, so ist er für uns ein Schwär
wie er; wenn er es ohne eigene Ueberzeugung von sich aus
hätte, ein Prahler und Betrüger wäre. Es ist nur un
Kleinigkeit anders als mit den angeblichen Aussagen über
Präexistenz" (und doch waren gerade sie eine so erschwerend
klage gegen das vierte Evangelium!). Was nun anfangen m
einschlägigen Reden Jesu? Steht es doch mit denselben noch
licher als mit den Präexistenzreden! „Sie finden wir in
vier Evangelien, ja wir finden sie in den drei ersten, die n
Träger mancher echt historischen Ueberlieferung anerkennen,
führlicher und bestimmter, als im vierten. Was ist also zu
„Werden wir hier vielleicht mit einer Umdeutung dieser Reden
Uneigentliche ausreichen? Oder werden wir wahrscheinlich
können, daß Jesus sie gar nicht gesprochen hat? Oder
wir sie endlich im vollen Wortsinn auf ihm ruhen lassen un
zugestehen müssen, daß er ein Schwärmer und zwar nicht g
Grades gewesen? Dabei dürfen wir keineswegs dieses
als etwas von vornherein Undenkbares ausschli
Es möchte uns bei unsern christlichen Gewöhnungen noch so
ankommen: wenn es sich als historisches Ergebniß herausste
hätten unsere Gewöhnungen zu weichen. Auch darf man nicht
ein Schwärmer hätte die geschichtlichen Wirkungen, die von
ausgegangen sind, nicht hervorbringen, die hohen und ge
Einsichten, die bisher auseinandergesetzt worden sind, nicht
können. Von einem Betrüger mag dies gelten, den wir
überall aus dem Spiele lassen. Aber hohe Geistesgaben und
zensvorzüge mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen, is
ungewöhnliche Erscheinung, und von den großen Männern de
schichte ließe sich sogar behaupten, daß Keiner von ihnen gan

merei gewesen." Freilich nun (S. 241), „daß Jesus von
rbereitenden Diesseits ein vollendendes Jenseits, von
Leben, als der Zeit des Verdienens, ein künftiges, als die
rgeltung, unterschieden und den Eintritt dieser Vollendung
wunderbare, von Gott herbeizuführende Weltver-
ung geknüpft habe, liegt nicht nur in sämmtlichen
elien, **wenn diesen noch irgendeine historische
ng bleiben soll**, auf's Bestimmteste vor, sondern müßte
s auch ohnehin aus der bloßen geschichtlichen Analogie"
essiashoffnungen und des Platonismus) „heraus voraus-
verden . . Was uns Anstoß gibt, ist in allen diesen Reden
: Eine Punkt, daß Jesus jene wunderbare Veränderung,
tritt dieses idealen Vergeltungszustandes an seine eigene
n geknüpft. . wer dergleichen von sich und für sich erwartet,
uns nicht allein als Schwärmer erscheinen, sondern wir sehen
e unerlaubte Selbstüberhebung darin, wenn ein Mensch
n einem solchen reden wir hier durchaus) sich einfallen
h so von allen übrigen auszunehmen, daß er sich ihnen
ftiger Richter entgegenstellt, wobei Jesus insbesondere ganz
n haben müßte, wie er einst das Prädikat gut als ein Gott
ukommendes abgelehnt hatte." Was heißt nun aber das?
stoß ist einmal da, daß Jesus nicht blos der Schwärmerei.
auch ungebührlichen Hochmuthes sich schuldig machte, wenn
bloßer Mensch die Reden von der Wiederkunft, wie er aber
ch Strauß unleugbar gethan, gehalten hat. Er konnte dies
Selbstüberhebung nur, wie Strauß nun weiter ausführt,
: nach Dan. 7 überzeugt war, der Messias zu sein. Hier
t uns Strauß stehen. Sitzt aber hier nicht die Achillesferse
geschichtlichen Betrachtung? Jesus war überzeugt, Messias
— das ist ihr äußerstes Zugeständniß. Nun also! Entweder
e diese Ueberzeugung und war es doch nicht: dann war er,
h S. 626 zum Musterbilde der Menschheit „die Züge der
g, der Milde und Menschenliebe" beigetragen hat, ein hoch-
r und sich selbst überhebender Schwärmer. Oder aber —
diese Ueberzeugung mit Recht und war — kein bloßer
! Non datur tertium.

Dies also die Resultate der neuesten historischen Kritik. Noch aber ist zum Schlusse auch die Form des jetzt für das deutsche Volk geschriebenen Strauß'schen Werkes in's Auge zu fassen. In der Vorrede des ersten Lebens Jesu (S. V) hatte Strauß gerühmt: „man wird nirgends den Ernst der Wissenschaft vermissen oder Frivolität finden können a)". Gilt dieser sein Ruhm auch für das neue Werk? Gilt er im Angesichte von Stellen, wie S. 144. 409. 419. 455. 513. 610? Ist Strauß von Frivolität freizusprechen bei der Ueberschrift des § 78, am Schlusse des § 74, und besonders in den beiden folgenden Stellen? „Abermals mit richtiger Ahnung der Herkunft der evangelischen Erzählung hat die kirchliche Legende aus der mosaischen auch den Esel herbeigezogen" (S. 380). Und über den johanneischen Christus im Gebete bei der Auferweckung des Lazarus ist S. 476 zu lesen: „Als wirkliches Wesen, als Mensch genommen, erscheint der Christus des vierten Evangeliums in diesem Beten aus Anbequemung als ein Schauspieler, und in seinem Geständnisse, daß sein Beten nur Anbequemung sei, noch dazu als ein ungeschickter." Sollten solche Stellen dazu helfen, das ganze Buch dem deutschen Volke pikant und mundgerecht zu machen? oder sollte ihnen gar noch das Loos vorbehalten sein, dem Buche den Reiz des Verbotenen hinzuzufügen, da es auf Grund solcher Absätze von jedem Strafgesetzbuche b) unter Verhöhnung der Religion subsumirt werden könnte? Solchem Polizeigelüste wäre, wie Beyschlag aus Anlaß von Renan gethan hat c), auch hier ernstlichst entgegenzuhalten: „Das Christenthum hat drei Jahrhunderte hindurch alle Gerichtshöfe und Polizeibehörden wider sich gehabt und dennoch die antike Welt erobert, und wenn seine Herrschaft in der modernen Welt in mancher Hinsicht gefährdet erscheint, so ist daran nicht am wenigsten

---

a) Vgl. Streitschriften III, S. 135 ff.; Studien u. Kritiken, 1836 III, S. 778 ff.

b) Vgl. z. B. Württembergisches Strafgesetz von 1839, Art. 192, — ein Artikel dessen sich Strauß selbst S. 288 bewußt zu sein scheint. Vgl. seine Vorrede zu Hutten, III, S. LIII. LIV.

c) Ueber das Leben Jesu von Renan. Vortrag, in Halle gehalten 13 Jan 1864. Berlin, Rauh. S. 4.

eben das mit schuld, daß man es in den Schein gebracht hat, des weltlichen Armes zu seiner Aufrechthaltung zu bedürfen. Es wäre darüber viel zu sagen, was hier nicht am Orte wäre; aber das kann ich nicht unterlassen, unsern Glauben und unsere Theologie meinestheils dagegen zu verwahren, als ob sie an dem Schwerte des Geistes, das ihnen verliehen ist, zu ihrer Vertheidigung nicht genug hätten und dergleichen Schutzmaßregeln irgend billigten oder begehrten." Geistliches muß ja geistlich gerichtet sein (1 Kor. 2, 14).

Solches haben wir aber an Strauß nicht blos zu üben, sondern, ich denke, unsere Theologie hat darin auch etwas von ihm zu lernen. Was ihn zu diesem — wir müssen ja wohl sagen — fanatisirten Gegner der evangelischen Geschichte herangezogen hat, waren die Willkürlichkeiten der Harmonistik, die Mücken seihen und Kameele verschlucken konnte, die von ihrem mechanischen Inspirationsbegriffe aus den Buchstaben pflegte, des Geistes vergaß. Soll's wieder besser werden in der Theologie, soll das Christenthum, in seiner ursprünglichen Gestalt, wieder eine Macht im Volke werden, so handelt es sich mehr und mehr um eine lebens- und geistvollere Gestaltung der Anschauung von Schrift, Inspiration und Kanon [a]); es handelt sich darum, aus der Auffassung wie des fleisch- so auch des schriftgewordenen Wortes allen Doketismus zu entfernen, dieselben dem Menschengeiste, als seinem innersten Wesen verwandt, nahe zu bringen und sich bezeugen zu lassen, — eine Aufgabe, wozu unsere Zeit, z. B. in Rothe u. A., beachtenswerthe Ansätze schon aufzeigt. Das ist's, glaube ich, was für uns von Strauß, wie seiner Zeit von Lessing, zu lernen ist. Dafür haben wir aber auch an Strauß eine Bitte: er möge auch je und je sich in die Zeit zurückversetzen, in der er selbst im Jahre seines Abgangs von der Universität als »Cand. Theol. und Mitglied des Predigerinstituts" seine „Predigt zur Jubelfeier der Augsburger Konfession b) in der Schloßkirche zu Tübin-

---

a) Vgl. meine Dogmengeschichte, 2te Auflage, S. 113. 114, 124 ff.

b) Vgl. Feier des dritten Säkularfestes der Uebergabe der Augsburgischen Konfession auf der Universität Tübingen,

gen" am 24. Juni 1830, als „dem Pfingsttage der evangelisch Kirche", über den ohne Zweifel selbst gewählten Text Luk. 21, hielt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte ve

herausgegeben von den Mitgliedern der evangelisch-theologischen Fakult (Tübingen, Fues, 1830), S. 78—86, namentlich S. 80: „ . . . so wird uns, welche der Herr zum Dienste seines Wortes erziehen will, weiter obliegen, heute den Vorsatz in uns zu befestigen, nicht blos eifrig Hörer und Thäter, sondern auch treue Lehrer des Evangeliums zu werden" S. 81 ist das Thema: Die Unvergänglichkeit der Worte unsere Herrn: 1) was jene Worte seien; 2) die Gründe, welche uns von ihre Unvergänglichkeit überzeugen können. Im ersten Theile heißt es sodann „Was war die echte Lehre Jesu, was der Fels, auf welchen Luther und di Seinigen sich so sicher stützten, und an welchem sie unerbittlich zugleich alles Menschenwerk zerschmetterten? — Die heilige Schrift war es! in ih finden wir die Worte des Herrn und Derer, die aus seinem Geiste gerede haben, und dies sind die Worte, welche nicht vergehen. Keine Lehre anzu nehmen, welche nicht aus der heiligen Schrift begründet werden könnte. das war der Grundsatz der Stifter unserer evangelischen Kirche, auf diesen Grundsatz ist sie gebaut; durch diesen hat sie sich bisher erhalten, und von ihm dürfen wir nicht lassen, wenn wir nicht wieder in das alte ver gängliche Wesen zurücksinken sollen. — Das aber ist besonders in unseren Tagen wohl zu beherzigen, da von so manchen Seiten die Weisheit dieser Welt ihre Flitter als Gold, ihr Glas als Edelsteine in den Bau des christlichen Glaubens einschieben möchte; es ist von uns zu bedenken, meine Alters- und Berufsgenossen, daß wir nicht unsere Hände entweihen durch Theilnahme an so sträflichem Geschäfte, denn der Apostel sagt 1 Kor. 3, 15: es ist von der ganzen Gemeinde zu bedenken, daß sie nicht statt des reinen göttlichen Trankes nach gefälschtem greife, welcher betäubt, statt Kraft zu geben. Wie wir aber vor Allem jene Frechheit und Leichtfertigkeit in Einmischung von menschlichem Witze unter die göttliche Wahrheit zu fliehen haben; so wollen wir doch auf der andern Seite nicht in jene Aengstlichkeit verfallen, welche in unsern Tagen Manche ergriffen hat, die jede Lehre fürchten und verwerfen, welche ihnen nicht mit ebenso vielen Worten in den heiligen Büchern aufgezeigt werden kann." S. 81. 82. — Der zweite Theil knüpft an den Text an, S. 84: „Was ist das für eine Rede? Eines Menschen Rede ist es nicht, denn der Mensch verwelkt wie die Blumen des Feldes, und seine Worte vergehen, wie der Duft der Blumen. Nur Einen weiß ich, von dem gesagt ist Ps. 102, 25—28 Mit Diesem Eins zu sein, Dessen Worte zu reden, nicht menschliche, mußt Der sich bewußt sein, welcher seinen Worten ewige Dauer und Gültigkei versprechen konnte, und das ist der erste und vornehmste Grund, warum

ehen nicht"; die Zeit, in der er als Prediger — und als sein
udwigsburger Landsmann darf ich's von Hörensagen bezeugen,
ls nicht blos geistvoller, sondern als gemüthlicher, als beliebter
Prediger — der Gemeinde, wenn auch nur gastweise, näher stand;
r möge sich vergegenwärtigen, was in ihm selbst bis zu seiner
ösung des bekannten Dilemma in der Schlußabhandlung vorge-
angen ist; er möge sich seine Studiengenossen vor die Seele stellen,
ie er dereinst doch zu einem guten Theile als Jünglinge von
opf und Herz kennen gelernt, und die nun, seit Jahrzehnten im
eistlichen Amte stehend, das wirkliche geistliche Bedürfniß unseres
eutschen Volkes, von anderer Seite freilich, als er selbst, haben kennen
ernen müssen: dann wird's ihm möglich sein, uns Geistliche mit
ndern Augen anzusehen und uns Alle nicht länger unter das

wir glauben, ob Himmel und Erde vergehen, werde die reine Lehre Jesu bleiben, — daß sie ihren Ursprung aus Dem hat, in welchem der ewige Vater uns erschienen ist." Als zweiter Grund für die Unvergänglichkeit der Worte Jesu wird geltend gemacht der bisherige Gang ihrer Schicksale. „Mit seinem entseelten Leichnam legten die trostlosen Jünger alle Hoffnung auf seine Worte in das Grab. Aber am dritten Morgen lebte er wieder." In der Kirche vor der Reformation war Christus (S. 85) „zum zweiten Mal begraben. Aber wir wissen, die Bande des Todes können Ihn nicht halten: glorreich erstand er wieder und lebte seitdem in seiner neuen Gemeinde . . . Auch jetzt freilich sehen wir noch so Manches, was uns betrüben muß: viel Geringschätzung der göttlichen Lehre, viel Einmischung von menschlicher Weisheit, viel Streiten um Worte, statt von dem Geiste sich durchdringen zu lassen. Aber Viele sind auch zu ängstlich hierüber. Thue nur Jeder das Seine: die Sorge für das Ganze hat sich ein Anderer vorbehalten. Wenn auch von Außen wieder die Mächte dieser Welt das Christenthum bekämpfen wollten, wenn von Innen Streit und falsche Lehre sich erhöbe, ob alle Kräfte der Erde und des Himmels sich feindlich bewegen würden: der Herr schaut auf das Alles und spricht: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht. Amen." Im angeführten Bande findet sich auch die Festpredigt von D. Baur über Luk. 15, 1—10 (S. 93 ff.) über das Thema: Die heilige und hohe Bedeutung, mit welcher in dem evangelischen Christen das Bewußtsein sich ausspricht, ein Christ zu sein, weil dieses Bewußtsein 1) auf dem innersten Grunde beruht, aus welchem allein das wahrhaft christliche Leben hervorgehen kann; 2) weil es zum Höchsten sich aufschwingt, wozu das Gemüth des Christen sich freudig erheben kann.

Dilemma schwachköpfiger oder heuchlerischer „Dunkelmänn
stellen. Das fordern wir von ihm als Zoll seiner „H
tätsreligion“, der Religion „der Duldung und Milde“. U
wir für Strauß hoffen? Wir stehen nicht an, es auszus
obgleich wir damit Gefahr laufen, die „pektorale Färbung
S. 38) von ihm selbst, oder von Andern verhöhnt zu sehe
steht es als Menschen nicht zu, dem neuesten Christusverfolge
Tag von Damaskus zu weissagen, an dem es auch ihm vo
den Augen fiele, wie Schuppen. Aber wir glauben, auf
Punkte des Systems hingewiesen zu haben, wo auch dem
schwer geworden sein wird, wider den Stachel zu löcken.
Stoizismus, zu dem es Strauß jetzt gebracht, ist der Sta
Dessen, den er selbst uns als den „Romantiker“ auf dem
der Cäsaren geschildert hat; er ist die Signatur nicht eine
gehenden, sondern einer untergehenden Weltanschauung. Resi
ist nicht Siegeszuversicht. Auch in Strauß' Augen leucht
noch so manche strahlende Züge des ursprünglichen „Ch
hinein, daß Friedrich Rückert's Wort vielleicht jetzt schon eine
Bedeutung für ihn hat, als die Welt ahnt und am Ende e
weiß, — das Wort:

„Was man nicht kann hassen
Und noch weniger lassen,
O Herz! da ist kein Mittel geblieben,
Als es von ganzer Seele zu lieben!“

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Ueber die Darstellung von Offenbarungen in der christlichen Kunst.

Von

Professor Dr. Piper in Berlin.

Die Frage nach der Darstellung von Offenbarungen, biblischer und kirchlicher, durch die bildende Kunst, führt zurück auf die apologetische Grundfrage vom Wesen der Offenbarung, dem Verhältniß des Unsichtbaren zum Sichtbaren, des Göttlichen zum Menschlichen: denn da die Kunst ganz und gar im Bereich der Sichtbarkeit sich bewegt und mittelst Linie, Fläche und Körper, Farbe, Licht und Schatten wirkt, so ist jene Frage in die beiden Glieder zu zerlegen: wiefern das Göttliche in die Sichtbarkeit eintreten und wiefern das sichtbare Zeichen oder Medium künstlerisch wiedergegeben werden kann. Das Letzte geht allerdings die Kunst an und ist selbst eine Lebensfrage derselben, in gleicher Weise wie es eine Lebensfrage der Philosophie ist, ob sie die Erkenntniß Gottes zu ihrer Aufgabe stellen und zu demselben durchdringen könne, worüber Schelling so scharf gegen das Nichtwissenwollen Jacobi's vorgegangen ist [a]. Es ist aber nicht minder und selbst vorwaltend eine Angelegenheit der Theologie, da es sich hiebei nicht um künstlerische Technik, sondern um das Wesen der Erscheinung und ihrer Nachbildung handelt, — wie denn die in neuerer Zeit lebhaft verhandelte Frage, ob Gott dargestellt werden könne und dürfe, nach theologischen Gründen zu begrenzen und zu entscheiden

---

a) Schelling, Denkmal der Schrift des Herrn Jacobi u. s. w., S. 41 f. 65.

ist. So öffnet sich ein weites Gebiet, und es kann dem Thema nur in systematischem Zusammenhang Genüge geschehen: was versucht werden wird in meiner demnächst erscheinenden Kunst-Symbolik. Denn eine solche hat es mit nichts Anderm zu thun, als mit dem sichtbaren Zeichen einer unsichtbaren Sache, wiefern sie durch die Kunst vorgestellt werden soll. Hier aber mögen einige Andeutungen folgen, welche durch eine künstlerische Anfrage hervorgerufen und in einem Vortrag im wissenschaftlichen Kunstverein zu Berlin am 15. März 1864 zusammengefaßt waren, wovon ein Auszug veröffentlicht worden ist. Daran schließt sich die gegenwärtige Mittheilung an, doch so, daß die Form geändert und der Inhalt erweitert ist.

Es war in einer Sitzung jenes Vereins im Sommer 1859, daß durch den seitdem verewigten Professor Stilke die Frage gestellt wurde nach neuen Motiven für die künstlerische Darstellung. Zur Beantwortung habe ich beizutragen gesucht durch einen Vortrag (in der Oktobersitzung jenes Jahres) über die Darstellung von Träumen. Der Traum kann einen zwiefachen Ursprung haben, den natürlichen von der nachwirkenden oder vorausschauenden Seelenthätigkeit, oder er ist von Gott gesendet (was eine psychologische Vorbereitung und Zubereitung nicht ausschließt): wovon so viele Traumgesichte mit göttlicher Weisung in der heiligen Schrift zeugen. Wie nun von Alters her die Poesie dieses Stoffs sich bemächtigt hat, z. B. Homer, der den Jupiter sogar einmal einen täuschenden Traum senden läßt, und Aeschylus, bei dem der furchtbare Traum der Klytämnestra gewissermaßen ein ganzes Stück, die Choephoren, beherrscht; so hat auch die bildende Kunst ihn mannichfach verwendet, wie den Traum des Papstes Innocenz III. im Jahre 1210, der die lateranische Basilica sah, wie sie dem Einsturz drohte, aber von einem armen, geringgeachteten Menschen mit dem eigenen Rücken gestützt wurde, das war Franciscus; und der Traum des Kurfürsten Friedrich des Weisen in der Nacht auf Allerheiligen 1517, der einen Mönch etwas an die Schloßkapelle zu Wittenberg schreiben sah: er hatte eine Feder, die mit dem andern Theil bis gen Rom reichte und an die päpstliche Krone stieß, die darob dem Papst vom Haupte fallen wollte. Und manche bedeutsame, noch unbenutzte Stoffe liegen hier vor, wie der Traum des Gregor von Nazianz noch als

naben, dem zwei liebliche Jungfrauen erschienen, welche auf seine Frage ch Reinheit und Züchtigkeit nannten und ihn ermahnten, sich im Geist mit ihnen zu verbinden, daß sie in Klarheit ihn himmelan und zu dem ichte des dreieinigen Gottes brächten a). Die Erörterung der andern Seite über die Darstellung von Offenbarungen und Gesichten in wachem Zustande wurde damals vorbehalten und sollte eben jetzt ausgeführt werden, als eine Vorfrage dazwischen trat. Wenn man nämlich auf neue Aufgaben für die Künstler bedacht ist und in diesem Sinne jene Gebiete durchgeht, hat man wohl vorzusehen, daß nicht alle Aufgaben verloren gegeben werden. Die Besorgniß wurde erweckt durch einen in demselben Verein gehaltenen Vortrag eines Predigers aus Berlin und die Zustimmung, die dem öffentlichen Bericht über die Sitzung demselben gegeben zu sein schien. Darnach hatte die Vorzeigung des Porträts von Renan Veranlassung gegeben zur Besprechung seines Lebens Jesu in Beziehung auf die verschiedenartige Auffassung und Darstellung der in den Evangelien enthaltenen Ueberlieferungen durch die Malerei. Zunächst war bemerkt worden: „es dürfe jetzt wohl an der Zeit sein, daß die Künstler, welche sich neutestamentliche Szenen zur Aufgabe wählten, aus der bisher befolgten Richtung antikisirenden Ideals und übernatürlichen Wunderglaubens sich mehr der wirklichen Begebenheit zuwenden, um, wie es bereits die Wissenschaft gethan, den historischen Christus in gleicher Weise wie David Strauß und neuerdings Ernst Renau, aus dem Bereich des Mythus und der Sage zur Geschichte zurückzuführen". Weiter war „in einer Kritik jener Schrift nach ihrer Bedeutung für die historische Malerei hervorgehoben, daß die Kunst, selbst auf die Gefahr, hierin von der Auffassung Rafael's abzuweichen, sich in Betreff der menschlichen Gestalten an den orientalischen Typus und hinsichtlich der Landschaft an den Charakter der Gegenden, wie Renan, Lamartine u. A. sie schildern, halten möge". Das Letztere kann

---

a) S. meinen Aufsatz: Gesichte und Träume und deren Symbolik, vornehmlich aus der alten Kirche, im Evang. Kalender für 1860, S. 38 ff. Der oben erwähnte Vortrag über die künstlerische Darstellung der Träume ist noch ungedruckt.

man leicht bei Seite lassen; denn bei eigentlich geschichtlichen Au
aus dem Leben Jesu ist die Landschaft untergeordnet: im U
wird man sie nicht aus Büchern abnehmen, sondern wer sie au
will, muß dahin reisen. Was aber den ersten Punkt betrifft, so
derselbe entschiedenen Widerspruch heraus, sowohl was den
gischen Standpunkt als was die Anwendung auf die Kunst b

In jener Hinsicht aber war in dem Kunstverein zu w
Ausführung nicht der Ort, und in einer theologischen Zei
wie diese wäre es zur Einleitung in das vorliegende Thema
flüssig. Es möge also hier wie damals die ablehnende Erkl
genügen, daß bei dem historischen Christus beide Kritiker
entfernt angekommen sind. Strauß mit seiner negativen Krit
überhaupt wenig von der evangelischen Geschichte übrig ge
hat sie zu einem Schattenbild herabgesetzt und dann nicht er
können, wie eine weltgeschichtliche Entwicklung von da ihren
gang genommen. Renan hat allerdings eine positive Kritik
aber durch willkürliches Abthun und Zuthun ein Bild hing
in welchem man die evangelischen Berichte nicht wiedererkenn
dabei eine Persönlichkeit gedichtet (denn seine Geschichte is
Roman), die an innerm und äußerm Widerspruch zu Grunde
Die **Gemeinde** kann sich darauf nicht aufbauen.

Wenn aber insbesondere von **Künstlern** die Rede is
gilt von ihnen als solchen, daß sie ebenso wenig dadurch erwec
begeistert werden. Durch Strauß' Leben Jesu schon gar nic
es kalt und höhnend geschrieben ist. Durch Renan's Leben
auch nicht — obwohl eine gewisse Wärme daraus anspricht —,
mit der Grundlage des Glaubens und jeder historischen Konstr
in Widerspruch ist. Es fällt damit nicht allein die ganze
der **Wunder**, die Renan ganz und gar verwirft; sondern
das, was man als die rein menschliche Seite ausscheiden w
hat dann nicht Bestand. Zum Beispiel seine Beziehung zum
des Lazarus, welche gipfelt in dem so anschaulich angelegten
Gepräge des Miterlebten tragenden Bericht über dessen Tod
Auferweckung. Was macht Renan daraus? Da Christus,
Ziels verfehlend, in Verbitterung gerathen, so hätten seine Fr
ein glänzendes Wunder veranstaltet, die Erweckung des L

r sei darauf eingegangen. Bleibt darnach noch Etwas übrig?
irgendein Künstler von Geist und Herz sich angeregt fühlen,
rd er es nur über sich gewinnen, eine vorangehende Szene
iesem Freundeskreise auszuführen, unter solcher Voraussetzung,
ch schließlich die sittliche Würde Jesu vernichtet wird. Nicht
[Geburt und Tod Jesu bleiben als große Aufgaben reli-
Kunst stehen. Nämlich das wahrhaft Historische und zugleich
scheidende im Leben des Erlösers ist das Zusammennehmen
egensätze, die sonst nach menschlichem Loose auseinanderfallen:
en in der Geschichte des Lazarus, daß Derselbe als Freund
inkehrt, der als König Macht hat über den Tod. So werden
e Geburt die Gegensätze zusammengefaßt in dem Liede Luther's
bet seist Du Jesus Christ" V. 3:

Den aller Weltkreis nie beschloß,
Der lieget in Mariens Schooß;
Er ist ein Kindlein worden klein,
Der alle Ding' erhält allein.

o faßt das Luther'sche Lied „Christ lag in Todes Banden"
inen Tod die Gegensätze zusammen V. 4:

Es war ein wunderlicher Krieg,
Da Tod und Leben rungen;
Das Leben das behielt den Sieg,
Es hat den Tod verschlungen.

ese Lieder singt noch heute die Gemeinde, und der Künstler
darin einstimmen können, wenn er ihr die Epochen der heiligen
ichte vor Augen stellen will, — wie Rafael es vermochte, in
Sixtinische Madonna mit dem Kinde etwas von jener überge-
lichen Grundlage der irdischen Thatsache hineinzulegen. Gibt
diese Grundlage auf, und auf der andern Seite sieht man in
Kreuzestode nicht einen Sieg, sondern eine Niederlage: so
diese Ereignisse nichts Unterscheidendes mehr von den gleichen
ungen bei andern Menschen. Man hat ein ergreifendes Bild
Grabesruhe Christi von Ph. Veit, welches die beiden Marien
trauernd vor dem Grabe sitzend, das von dem gewaltigen
in fast senkrechter Stellung noch bedeckt ist: in das Mit-
mischt sich für den Beschauer die Zuversicht, da er weiß,
Stein sei binnen drei Tagen abgewälzt. Wird das verneint,

so hat man Nichts als ein Grab, zwei trauernde Frauen und die gescheiterte Hoffnung. Statt aber damit zu kommen, wird es dem Künstler sich empfehlen, falls er nicht auf dem Boden evangelischer Thatsachen steht, wie geschickt er auch sonst sei, die Unzulänglichkeit seiner Kräfte zu erkennen, nicht aber die eigenen Schranken zu einem Maßstab der heiligen Geschichte und des Glaubens der Christen zu machen.

Wenn ferner für die menschlichen Gestalten in neutestamentlichen Szenen die Anwendung des orientalischen Typus empfohlen ist, so wird man unterscheiden müssen. Derselbe ist gewiß angebracht für den Hohenpriester, die Schriftgelehrten und Pharisäer und die Leute aus dem Volk, und bei Diesen auch von den Künstlern nicht außer Acht gelassen, wie Rafael's Vermählung der Maria zeigt. Es haben auch die Jünger ihren Theil daran: das hat Leonardo da Vinci in seinem Abendmahl zur Anschauung gebracht. Für die Person Jesu aber ist er nicht geeignet, sondern kann nur stören — wie denn eine derartige Darstellung von Jesu als Knaben im Tempel, vor einigen Jahren zu Weihnachten unter den Transparentgemälden in der Akademie zu Berlin ausgestellt, befremdlich gewesen ist. Denn Jesus ist nicht ein jüdischer Rabbi, sondern der gesagt, ehe denn Abraham war, bin ich: also eine geschichtliche Person, die zugleich aller Geschichte zuvorkommt. Deshalb wollten die ältesten Kirchenlehrer, wie Eusebius in dem Briefe an die Constantia, nicht einmal zugeben, daß er gemalt werde, auch nur in seiner Knechtsgestalt: denn auch diese sei von der Herrlichkeit Gottes erfüllt gewesen und, als er auf dem Berge war, verklärt worden, so daß die Jünger seinen Anblick nicht ertragen konnten: wer vermöge denn den Abglanz dieser Herrlichkeit darzustellen mit todten und unbeseelten Farben und Schattenrissen a). Bald aber hat die Kunst, in lebendiger Wechselwirkung mit der Kirche stehend, dieses Gegenstandes sich bemächtigt: nicht erst aus der altitalischen Schule, sondern aus dem christlichen Alterthum ist der Christustypus hervorgewachsen; aber zu einer Zeit im vierten oder dritten Jahrhundert, als die Berührung mit der jüdischen Nationalität b) längst kein Faktor mehr war für christliche Anschauungen.

a) Piper, Ueber den christlichen Bilderkreis, S. 16 f.

b) Ich sage nicht: „mit alttestamentlichen Ideen", die ja freilich dann erst recht in die Kirche eindrangen.

Es ist vielmehr eine ideale Gestalt, zuerst jugendlich, unbärtig, bei der man sogar an die Ableitung von dem Apollotypus gedacht hat a), der jedenfalls nichts Jüdisches an sich hat. Daneben entsteht der andere Typus, der eine reifere Gestalt, bärtig, mit mehr Würde und Gewicht sehen läßt: und zwar auch schon in der Kunst der Katakomben, wovon ein merkwürdiger altchristlicher Sarkophag (in welchem später Papst Gregor V. beigesetzt worden), jetzt in den vatikanischen Grotten, Zeugniß gibt, auf dem beide Typen neben einander erscheinen b). Der letztere ist in die Mosaiken der Kirchen übergegangen, in der mittelalterlichen Kunst herrschend geworden und zeigt seine Nachwirkung bis in die neuere Zeit, wenn auch einzelne Künstler in berühmten Bildern eine Modifikation sich gestattet haben: sei es eine Annäherung an den jüdischen Volkscharakter, wie Tizian an seinem Christus mit dem Zinsgroschen, oder an die heidnische Götterbildung, namentlich des Jupiter-Ideals, wie selbst Rafael (in seiner Vision des Ezechiel), und besonders Nic. Poussin es unternahm. Aber das sind Velleitäten: die christliche Kunst wird jener vielhundertjährigen Ueberlieferung, die aus dem schlichten Glauben und der lautern Anschauung der ältesten Kirche entsprungen ist und so vielen Wechsel der folgenden Zeiten überdauert hat, treu bleiben müssen.

Was nun die Offenbarungen und Gesichte im wachen Zustande betrifft, so hängen diese zusammen mit dem Glauben, daß neben und über den sichtbaren Dingen eine unsichtbare Welt steht. Zu Zeiten wird der Schleier gehoben, der sie verdeckt. Und es ist die Würde und Kraft der Kunst, hier einzutreten, selbst das Unsichtbare sichtbar zu machen: da liegt ihre letzte Aufgabe. Dieser Anspruch, Unsichtbares zu zeigen, wird nicht befremden können; er gilt ja bei jeder historischen Aufgabe auch der Kunst, daß sie über die Erscheinung hinaus die bewegende Idee erfasse und darstelle. Und so ist der Weg zu dem Uebergeschichtlichen offen. Zum Beweise möge es erlaubt sein, an eine Sage der Pro-

---

a) Siehe dagegen meine Mythologie der christlichen Kunst, S. 100 ff.

b) Ich habe deshalb von diesem Sarkophag einen Abguß herstellen lassen, für das christliche Museum der Universität zu Berlin.

fangeschichte und ihre künstlerische Behandlung zu eri
daß nämlich auf Schlachtfeldern, wo das Schicksal der We
schieden worden, die Kämpfe sich wiederholen durch die abgeschi
Geister. So heißt es bei Pausanias a) vom Grabe der A
auf dem marathonischen Felde, man könne daselbst die ganze
hindurch wiehernde Rosse und kämpfende Männer gewahren.
von einer blutigen Schlacht vor den Thoren Roms zwischen R
und Hunnen, die selbst nur der Sage angehört, meldet Dama
es heiße, als die Streiter gefallen waren und nur die Leibe
einander abließen, da hätten die Seelen den wüthenden
noch drei Tage und Nächte fortgesetzt: man habe gesehe
gehört die Schattenbilder aufeinander losstürzen und mit den
zusammentreffen b). Bekannt und von großer Wirkung ist das
von Kaulbach, die erste Ausführung in der Raczynski'schen
lerie c), das Freskobild im neuen Museum zu Berlin; man
darin so wenig die Kunst als die Sage einer Ueberschreitung
Grenzen zeihen. Beide stützen sich auf die praktische Wa
Wenn nun diese schon ein solches Recht gibt, so wird m
Berechtigung nicht bestreiten, wo die religiöse Wahrheit e
die mit voller Realität über das Sichtbare hinausgreift.

Sieht man aber erstens auf den geschichtlichen Gan
die Darstellung von Offenbarungen aus beiden Testament
nommen, so findet sich im christlichen Alterthum auf Sarko
hauptsächlich Moses auf Horeb, wie er die Schuhe auszieht,
Moses auf Sinai, wie er die Tafeln des Gesetzes empfäng
nur einmal Ezechiel Angesichts des Todtenfeldes: das Letzte ge
als Prophetie von den letzten Dingen, aber auch das Er
eschatologischen Sinne. Denn wie Moses vor der Gottesersch
im brennenden Busch seine Schuhe ablegt, so gelangt die
schiedene Seele vor Gottes Angesicht, nachdem sie die leibliche Hi

a) Pausan. Graec. descr. I, 32. § 4.

b) Damasc. Vit. Isidor. bei Phot. Bibl. cod. 242 ed. Bek
339b. Vergl. Pinder, im Katalog der Raczynski'schen Bilde
Berlin 1862, S. 7.

c) Abgebildet bei Raczynski, Geschichte der neuen deutschen K
Bd. II. Taf. 7.

gelegt hat, wie es in dem schönen Abendliede heißt: „Der Leib eilt nun zur Ruhe, legt ab das Kleid und Schuhe, das Bild der Sterblichkeit.“ So wie aus dem Neuen Testamente auch nur einmal die Taufe Christi (denn ein Wandgemälde derselben ist aus später Zeit und gehört nicht mehr zu der eigentlichen Kunst der Katakomben) ganz und gar symbolisch: nämlich Johannes als Lamm, Christus als Lamm und über ihm die Taube, aus deren Schnabel Strahlen auf sein Haupt niedergehen, auf dem berühmten Sarkophag des Junius Bassus, Präfekten von Rom, vom Jahre 359 in den vatikanischen Grotten a). Diese Vorstellung hat ohne Zweifel Beziehung auf die Taufe des Genannten und deren Bedeutung überhaupt als ein mit Christo Begrabensein, da er bald nach derselben gestorben ist, wie die Inschrift sagt: neofitus sit ad deum. Die zweite Klasse von Kunstwerken, welche eine Vorstellung göttlicher Offenbarung enthalten, sind die Malereien, hauptsächlich Mosaiken in den Kirchen. Die älteste Nachricht ist die des Paulinus von Nola über die von ihm ausgeschmückte Kirche des heiligen Felix daselbst, wo schon die Dreieinigkeit sichtbar gemacht ist, aber noch in der ersten, einfachen Weise: Christus als Lamm, der heilige Geist in Taubengestalt herabschwebend und die Stimme des Vaters vom Himmel donnernd, was nach Art der altchristlichen Kunst nicht anders angedeutet sein kann, als durch die Hand. Zur Bestätigung dient ein mittelalterliches Elfenbeinrelief im britischen Museum (wovon ein Abguß im christlichen Museum zu Berlin), welches oberhalb der Taufe Christi die Hand Gottes sehen läßt mit der Inschrift: paterna vox. Noch erhalten sind, als der gewöhnliche Mosaikenschmuck der Tribüne und des Triumphbogens der Kirchen, Vorstellungen aus der Apokalypse: namentlich die 24 Aeltesten ihre Kronen Christo darbietend, in der wiederhergestellten Paulskirche zu Rom, eine Nachbildung der Mosaiken aus dem 4. und 5. Jahrhundert b); sowie die Stadt Gottes von Engeln

a) Der Sarkophag, von dem ein Abguß im christlichen Museum zu Berlin sich befindet, ist oft abgebildet; die oben erwähnte Szene auch bei meiner Schrift über den christlichen Bilderkreis, S. 9. Fig. 4.

b) Abgebildet bei Bunsen, die Basiliken des christlichen Roms, Taf. XLI.

beschlüßt, zu der die Auserwählten wallen, in S. Prassede au dem 9. Jahrhundert a). Es folgen in griechischen Miniaturen Jesaias, der Gott auf dem Thron schaut, wie die Seraphim ihm das Dreimalheilig singen, und dem ein Engel mit der feurigen Kohle die Lippen berührt, alle Unreinheit zu tilgen, in einer vatikanischen Handschrift des Jesaias b); derselbe Prophet, wie er früh betet und von der Hand Gottes angestrahlt wird, in eben dieser so wie in einer Pariser Handschrift c); das Gesicht des Ezechiel von der Belebung der Todtengebeine in der kostbaren Handschrift des Gregor von Nazianz zu Paris (wovon ich eine Zeichnung habe, die seiner Zeit publizirt werden soll); Moses, die Tafeln des Gesetzes empfangend, sowie mannichfaltige Bilder aus dem Buche Hiob. In abendländischen Miniaturen sind die Gesichte der Apokalypse häufig zur Darstellung gekommen, wie in einer Bamberger Handschrift aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts und in einer mir vorliegenden Handschrift der Wolfenbütteler Bibliothek aus dem 12. Jahrhundert, welche das Sammelwerk unter dem Namen Floridus des Lambertus enthält. Auch eine Sage ist benutzt, welche seit dem 12. Jahrhundert sich verbreitet, von dem Kaiser Augustus und der tiburtinischen Sibylle, die er über einen Antrag des Senats, ihm göttliche Ehre zu erweisen, befragte, worauf sie geantwortet: vom Himmel werde der König kommen, der es in Ewigkeit sein werde. Sofort sei in dem geöffneten Himmel die Jungfrau mit dem Kinde, auf einem Altar stehend, erschienen und eine Stimme gehört: »Haec ara filii dei est.« Das sei geschehen in dem Gemach des Augustus, wo jetzt die Kirche S. Maria in ara celi steht. In dieser Kirche hat im 14. Jahrhundert Pietro Cavallini den Vorgang gemalt; häufig ist er von niederländischen Meistern im 15. Jahrhundert ausgeführt. Auch in einem Altarwerk der Königl. Gemäldegallerie zu Berlin von Rogier von Brügge, das zu beiden Seiten des Hauptbildes der Geburt des Heilandes, die Anbetung der heiligen drei Könige

a) Abgebildet ebendas. Taf. XXX.

b) Abgebildet bei Silvestre, Paléographie, P. II. Bl. 89 a; die zwei Szene im Evang. Kalender für 1859 zu S. 48.

c) Nach der letzteren abgebildet bei Didron, Iconogr. chrét., p. 208.

und die Anbetung des Kaisers Augustus vor jener Erscheinung zeigt, auf welche die Sibylle hinweist [a]). Epochemachend ist auch auf diesem Gebiet Rafael, der sowohl altbekannte Aufgaben ausführte, wie das Gesicht des Moses am Horeb, der vor der von Flammen umgebenen Erscheinung Gottes sein Antlitz verhüllt, eine sehr schöne Darstellung in den päpstlichen Stanzen, und des Ezechiel im Palast Pitti; als den christlichen Bilderkreis erweiternd durch Szenen aus der Apostelgeschichte das Gesicht des Paulus aufnahm, in den Tapeten. Ueberdies ist die heilige Sage angebaut durch seine Darstellung der Cäcilia in Bologna, sowie der Abwehr des Attila von Rom, gleichfalls in den päpstlichen Stanzen.

Hier zeigt sich nun eine Mannichfaltigkeit in der Art der Darstellung. Nämlich entweder wird nur die Wirkung vorgestellt, wie in dem Gemälde von Domenichino, der Apostel Johannes auf Patmos die Offenbarung empfangend, nur Johannes sichtbar ist, voll Begeisterung aufblickend, — ohne den Gegenstand derselben, statt dessen man den herabschwebenden Adler sieht, der ihm die Feder bringt. Oder es wird nur das Gesehene gezeigt, wie von einem Schüler Rafael's Gott Vater von Cherubimsköpfen umgeben, zu den Seiten ein blumenstreuender Engel, in der Villa Magliana bei Rom (gestochen von Gruner). Oder endlich es kommt das Eine und das Andere zu Gesicht, doch mit dem Unterschied, daß entweder beide Welten nur äußerlich zusammengebracht werden; so ist es in der Schlacht Constantin's des Großen von Rafael: oben drei schwebende Engel, der mittlere mit entblößtem Schwert; dieser und der vorderste Engel weisen auf seinen besiegten Gegner Maxentius, der mit den Wellen ringt; der dritte Engel weist nach Oben. Diese Erscheinung also, von den Kämpfenden ungesehen, spricht nur zu dem Beschauer des Bildes, anzeigend, auf welcher Seite in dem Kampf die himmlischen Mächte standen. Hingegen findet eine innere Verknüpfung in der Handlung statt, sowohl durch das Gehör, in dem Gemälde der Cäcilia, welche die himmlische Musik, den Gesang der Engel, vernimmt, die aus dem

---

[a]) Näheres hierüber in meiner Mythologie der christlichen Kunst. Bd. I, S. 480 ff. 485 ff.

getheilten Gewölk hervorsehen, als durch das Gesicht in der
stellung des Attila vor Rom, da über dem ihm entgegenziehe
Papst Leo die Apostelfürsten Petrus und Paulus schweben, und A
vor ihren drohenden Schwertern entsetzt sich umwendet: dar
erstaunen seine Begleiter, die Ursache nicht wahrnehmend, wäh
der Papst, ohne die Beschützer zu sehen, aber voll Zuversicht
die göttliche Hülfe ruhig dreinschaut. Das theologische Haupt
dieser Art ist die sogenannte Disputa Rafael's, ebenfalls in
Stanzen: aber nichts weniger als eine Disputation, sondern,
ohne Andeutung der verborgenen Wesenseinheit, die Offenba
des dreieinigen Gottes, welche der oberen Gemeinde im Sch
unmittelbar gegenwärtig ist, während inmitten der Gemeinde
Gläubigen auf Erden als das reale Unterpfand der seligen Go
gemeinschaft das Sakrament des Altars erscheint, umgeben von
lehrenden und bekennenden Kirche. Uebrigens geht Alles inne
vor, es ist das unsichtbare Band des Geistes, das sich hindu
schlingt und in Gruppirung, Haltung und Geberde offenbar w

Um von da auf die Gegenwart überzugehen, so haben wir
großen Entwürfe von Cornelius für die Fresken in dem beab
tigten Campo santo zu Berlin, geschöpft aus der Offenba
Johannis: da ist die Fülle der Gesichte zur Darstellung ge
men, und zwar der Zusammenhang der irdischen mit der ü
irdischen Erscheinung aufgewiesen z. B. in der Szene der
Reiter. Unten sieht man die Sterbenden, darüber die Reiter, d
eine Schaar nachzieht, die Geister der Getödteten, den Aus
des Jammers und der Klage im Antlitz sowohl über das se
erfahrene Elend, dessen Opfer sie wurden, als was sie jetzt
Augen sehen: also eine zwiefache Verknüpfung, da außer
irdischen Szene sowohl die Ursache des Untergangs eines T
des Menschengeschlechtes in den vier Reitern, als die Nachwir
der Plagen in das Jenseits hinein in den Geistern der Getödt
aufgezeigt werden. Zu bedauern ist, daß diese Entwürfe im
noch der Ausführung harren und dem Meister in der langen
seit seiner ersten Uebersiedlung nach Berlin die Gelegenheit
enthalten ist, selbst Hand anzulegen. Hier dürfen wir aber
aus diesen Kartons entnehmen, daß jener so vielfach behan

Stoff für die Künstler unerschöpft ist wie für die Leser, immer noch neue Seiten darbietet und darin der Wirkung gewiß ist, wenn er nur von einem dem prophetischen Schauen verwandten Geiste — und das ist von dem Künstler zu fordern, der an die Offenbarung sich wagt — aufgefaßt wird.

Andererseits fehlt es aus diesem Gebiet auch nicht an neuen Aufgaben, welche die Kirchengeschichte reichlich darbietet. Für diesmal möge nur auf ein Thema aus der ältesten Kirche aufmerksam gemacht werden, das zwar nicht eine Offenbarung, aber den Weg dazu enthält: es ist die Bekehrung Justin's des Märtyrers, der, einsam am Meere wandelnd und im Nachsinnen über die höchsten Dinge, damals noch Platoniker, von einem ehrwürdigen Greise angeredet, durch ihn von seinem philosophischen Enthusiasmus zurückgebracht und zu der Anerkennung geleitet worden, daß man die göttlichen Dinge von Denen lernen müsse, die selbst sie erfahren, den Propheten. Das entschied und es wurde, wie er sagt, ein Feuer in seiner Seele entzündet. Diese Epoche in dem Leben des großen Kirchenlehrers, der Anfang, ja die Geburtsstätte einer fruchtbaren Entwicklung, gegenüber dem Greise, der, auf dem Grunde der Propheten und Apostel stehend, dem Ziele seiner Wallfahrt nahe war, ist wohl ein dankbares Thema für einen begabten Künstler. — Dies ist zwar von einem Künstler, der den Vorschlag angehört, in Abrede gestellt, weil es an Handlung fehle und dergleichen innerliche Vorgänge sich nicht malen ließen. Das wird jedoch widerlegt durch die Geschichte der Kunst und gerade in der Periode ihrer Blüthe, welche zahlreiche sogenannte Konversationen umfaßt: nämlich Darstellungen von Heiligen, die nicht nach irdischer Zeitgenossenschaft, sondern wie in den Tagen der Ewigkeit versammelt und in Betrachtung und Unterhaltung über die göttlichen Dinge vertieft sind. Besonders gehört hieher, da eine Offenbarung vorausgesetzt wird, ein gar liebliches Bild des Fra Angelico da Fiesole in der Königl. Gemäldegallerie zu Berlin, das schließlich erwähnt werden möge: es bezieht sich auf die Erzählung von der Vision, welche Dominicus zu Rom betend in der Nacht gehabt [a]):

---

a) Jacob. a Vorag. Leg. aurea, c. 113, p. 470 ed. Grässe.

daß Christus drei Speere gegen die Welt gezückt um ihrer Sün willen, von der Maria aber zurückgehalten sei, indem sie einen treuen Knecht und tapfern Kämpfer, der die Welt ihm unt werfen werde, erst den Dominicus und dann als seinen Genoss den Franciscus ihm vorgestellt habe. Folgenden Tages, als D minicus den Franciscus in der Kirche traf, erkannte er ihn a Den, den er in der Vision gesehen, rannte in seine Umarmu und sprach: Du bist mein Gefährte und wirst mit mir lauf wir wollen stehen und kein Feind wird uns überwältigen. Ar erzählte er ihm die Vision und sie wurden Ein Herz und Ei Seele in dem Herrn. Diese Szene ist auf zarteste Art von d genannten großen Meister ausgeführt: man sieht zur Seite in Höhe Christus mit den Speeren und Maria fürbittend; im Vo dergrunde aber die beiden Ordensstifter einander begrüßend: dem Antlitz des Dominicus die volle Klarheit des Bewußtsei auf dem des Franciscus das aufsteigende Verständniß, während den Gesichtern der beiden ihnen folgenden Mönche noch das Dun des Bewußtseins liegt. Freilich solche Gegenstände zu malen, nicht Jedermanns, d. h. nicht eines jeden Künstlers Sache; a nicht jedes Zeitalter enthält die günstigen Bedingungen dafür. war dem Fra Angelico dies sonderlich vorbehalten, der in klöst licher Innerlichkeit ein Gott und der Kunst geweihtes Leben führ Ein heutiger Künstler, der in seelenvoller und gottinniger Kun schöpfung ihm nachfolgen will, braucht deshalb zwar nicht in Kloster zu gehen, aber er muß den alten Bund der Kunst mit Religion in sich erneuen; wogegen es dem Theologen zukomm nicht müssig dabei am Wege zu stehen oder gar scheel zu seh sondern der Spur desselben nachzugehen bis dahin, wo die He lichkeit dieses Bundes an's Licht tritt und also mit solchem Ve ständniß, an der Hand der Geschichte, jener Erneuerung allgem Bahn zu schaffen.

2.

Scholien

zu einigen Paragraphen der philosophischen Dogmatik,

mit besonderer Rücksicht auf

Dr. Schenkel's christliche Dogmatik.

Von

Oberlehrer Lic. Dr. Hollenberg in Berlin.

Nicht unähnlich einer Tragödie wirkt auf den Historiker der Anblick jener Bestrebungen, das Christenthum zu einem wissenschaftlich gültigen und allgemein anzuerkennenden Ganzen zu gestalten. Wie lange schon spielt dieses Stück, in welchem doch auch edle Gemüther von Anfang an eine Rolle vertreten haben? Wie grell sind in dem Verlauf je und dann die Kollisionen zwischen den tiefsten Erfahrungen des Gemüthes und den kalten Regeln des Denkens hervorgetreten? Und wenn man fragt, was dabei erreicht ist, so wird man kaum bescheiden genug antworten können. Selbst unter Denjenigen, welche rüstigen Geistes in der Gegenwart alle ihre Studien und ihre volle Muße darauf wenden, dem christlichen Glauben zugleich den wissenschaftlichen Unterbau zu sichern, ist, soviel ich sehe, das Gefühl davon lebendig, in der Ferne erst winke das Ziel. Und was sehr betrübend ist: die bisher errichteten wissenschaftlichen Gebäude werden selbst von den im Allgemeinen einstimmigen Mitforschenden nicht selten als von Grund aus falsch angelegt bezeichnet. Jeder baut sich sein eigenes wissenschaftliches Gerüst — denn meist wird es nicht ganz unter Dach und Fach gebracht. Es ist kein Wunder, wenn unter diesen Umständen in manchen Christen eine Sehnsucht nach einem größeren christlichen Denker lebendig wird, der den großen Wurf thun und ein Ganzes christlicher Wissenschaft hinstellen werde. Und mag auch die fortgehende Theilung der geistigen Arbeit der Verwirklichung dieser Hoffnung vergrößerte Schwierigkeiten entgegensetzen: es wird

sich doch nicht behaupten lassen, sie sei dadurch unmöglich gewor den. Vielleicht wird es aber bis dahin noch erwünscht sein müssen das Vorhandensein des Uebels selbst recht deutlich zu machen und scheinbare Heilungen desselben als solche zu bezeichnen.

Leider hat die im Vorstehenden angedeutete literarische Thatsach zuweilen so widerwärtige Empfindungen bei Einzelnen hervorgerufen daß man das bekannte gordische Verfahren wiederholen wollte. An die Sirenentöne der „profanen“ Weisheit nicht mehr zu hören schien sowohl Sache der Frömmigkeit als der Klugheit zu sein Es sei in der langen Zeit zu einer sichern Induktion gewor den, daß zwischen den Bedürfnissen des Gläubigen und den An sprüchen der skeptischen Glaubens lehre ein völlig unaufheblicher Gegensatz bestehe. Daß diese Meinung inniger Christen der dog matischen Arbeit nicht mehr Abbruch gethan hat, liegt an ihrer Unrichtigkeit gegenüber dem unvertilglichen Trachten des Geistes die Elemente seiner Zustände und Thätigkeiten zu größeren Zu sammenhängen zu verbinden.

Aber bevor wir weiter gehen, besinnen wir uns darauf, daß der auf Einem Punkte gezeigte Konflikt an manchen anderen in gleicher Art wiederkehrt und sich darum allgemeiner als ein Konflikt zwi schen den Bedürfnissen des Gemüths und den Ergebnissen der menschlichen Wissenschaft bezeichnen läßt a). Wie oft werden nich in Poesie und Prosa die Träume des Herzens, die Strebungen nach dem werthvollen Ziele des Lebens, das mit der höchsten Wärme gesucht wird, der bloßen theoretischen Forschung, dem blo erkennenden Abbilden (?) der Dinge entgegengesetzt! Auch auf die sem allgemeinen Gebiet hat man meist unausgeführte Versuche ge macht, den Dualismus gelten zu lassen, in der Wissenschaft den Grundsätzen des Erkennens ganz zu folgen, im Leben aber di sinnigen Ueberlieferungen des Glaubens trotzdem festzuhalten. Aber wir pflegen uns dabei nicht zu beruhigen. Wir haben die Ueber zeugung, daß das geistige Leben zwar nicht aus einem Prinzip abgeleitet werden kann, aber eine Einheit des Endes, dem alles Sein und Leben harmonisch zugebogen wird, die geben wi

a) Lotze, Mikrokosmus Bd. I., Vorrede.

nun und nimmer auf [a]), sollte ihre genauere Realisirung auch noch lange auf sich warten lassen. Wir werden in dieser Ueberzeugung bestärkt, wenn wir in der Kulturgeschichte bemerken, wie jede scheinbare Zerstörung einer schönen Gemüthswelt, die durch die Fortschritte der Naturwissenschaft hervorgebracht wurde, nur einer neuen Idealität Raum gemacht hat; und wie mit dem letzten Menschen erst, nach des Dichters Worten, auch der letzte Dichter aus der Welt auszieht, so wird keine Aufklärung im Stande sein, die ästhetischen und religiösen Gedankenkreise zu zerstören, sondern nur etwa die täuschende Beleuchtung wird sie zerstreuen können, durch die wir verleitet wurden, ein nahes veränderliches Objekt unseres Strebens schon für das Ziel unserer Sehnsucht zu halten. Bezeichnen wir mit Lotze die Forschung a potiori als die Tendenz, den Mechanismus im Wirklichen zu erkennen, so wird die Aufgabe sein, nachzuweisen, „wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat" [b]). Es wären von hier aus wichtige theologische Streifzüge in die Bedeutung der Wunder ꝛc. zu machen, aber wir wenden uns dem Näherliegenden zuerst zu.

Denn das wird gewiß von unserem eigentlichen Gegenstand festgestellt werden dürfen, daß dem frommen Bewußtsein an seinem eigenthümlichen Werth keine Einbuße durch eine Theorie der Religion zustoßen darf und daß auf der andern Seite jede aufgestellte Theorie nicht blos hie und da den Forderungen des Allgemeinen einen Zugang verstatten und eine Konzession machen, sondern überall die Prüfung von dem exakten Denken aus bestehen müsse, soweit dieses Denken den Boden beherrscht, auf welchem auch als ein Besonderes die religiöse Spekulation sich befindet.

In der That ist es niemals versucht worden, die mehrfach behauptete Selbstständigkeit des Religiösen auch in einer philosophiefreien Theorie oder Dogmatik zu realisiren. Nicht einmal biblische Theologie kann so selbstständig ausgeführt werden, viel weniger

---

a) Lotze, Logik, S. 7. Medizinische Psychologie, § 25.

b) Lotze, Mikrokosmus Bd. I. Vorrede S. XV.

Dogmatik. Faßt man die Religion auf als ein „Produkt ein
ausdrücklichen göttlichen Offenbarung, so würde die Vernunft, o
gleich sie den Glaubensinhalt nicht hätte finden können, doch imm
im Stande sein müssen, das Dargebotene zu verstehen; mith
würde die Philosophie das Begreifliche seines Inhalts in seinem Zu
sammenhang zu erforschen haben, von dem Unbegreiflichen aber wenig
stens nachweisen können, daß es gewissen Bestrebungen der Vernunf
welche wir nicht zu Ende bringen können, ergänzend und ab
schließend entgegenkommt" a). Bei jeder anderen Fassung d
Religion ist die Berechtigung der philosophischen Kritik noch leicht
nachzuweisen.

Man würde sich auch viel williger darein geschickt haben, wen
man das Gebiet der Philosophie in seiner wirklichen Breite vo
gestellt und es nicht zu einem dünnen Faden verengt hätte, näm
lich zu der bloßen ratiocinatio. Denn worauf beruht das g
wöhnliche Gerede von dem Rationalismus anders? Und doch e
wächst unsere ganze „profane" Weltansicht aus Vernunft, Gemüt
und Gewissen zugleich, nicht aus dem Ersten allein. Oder, dam
wir uns nicht in die blutlosen Gespensterbegriffe der Psycholog
verirren, sagen wir wiederum mit Lotze, dem wir überall möglich
folgen: unser Denken, welches nie aus sich neue Wahrheiten e
zeugt, sondern stets nur ein Mittel ist, aus gegebenen Wahrheite
andere zu entwickeln, findet in unserem ganzen Geiste dreierlei u
sprünglich verschiedene Erlebnisse vor, zuerst die *sinnlichen Ein
drücke* und die *allgemeinen Wahrheiten*, welche wir d
Vernunft im engeren Sinn zurechnen, dann aber auch *Werth
urtheile*, welche unser *Gemüth* ausspricht (angenehm und u
angenehm ꝛc.) und welche nie so analytisch sind, daß man beweise
könnte, in den bloßen Begriffen solcher Verhältnisse liege es, da
sie nothwendig überhaupt Gefühle und zwar diese bestimmten e
regen müßten. Endlich beurtheilt unser *Gewissen Gesinnun
gen und Handlungen durch Lob und Tadel* als Ver
dienst und Schuld, und auch hier ist der bloße theoretische Begriff
inhalt der Gesinnung und Handlung nicht hinlänglich, um a

a) *Lotze*, Vorlesungen über Religionsphilosophie, § 1. Handschriftlich.

ihn durch bloßes Denken seine Verdammlichkeit oder Löblichkeit zu beweisen. Es ist also überall dreistimmige Musik zu setzen.

Es wird nöthig werden, noch fernerhin für diese Sätze einzustehen; aber schon hier ist es unsere Meinung, daß eine bloße „Vernunft“-Religion Nichts ist, so wenig wie die Furcht vor jener fremdartig-dürren Abstraktion einen Grund hat, wenn man die „natürliche“ Religion nur nicht unnatürlich mißdeutet. Aber es ist auch nicht einmal die Forderung des natürlichen Denkens, daß der menschliche Geist die sogenannte „Quelle der religiösen Erkenntniß“ ist, wie man die idealistische Meinung früher wohl ausdeutete; er ist die Quelle *keiner* Erkenntniß schlechthin, aber ein unentbehrlicher Faktor zu jeglicher Erkenntniß, mag sie noch so empirisch sein. Der Geist weiß das auch sehr gut, daß er kein so schöpferisches Wesen ist, und je höher die Funktionen sind, zu denen er sich geschickt gemacht hat in seiner Wechselwirkung mit den äußeren und inneren Reizen, desto klarer sieht er seine Begrenztheit ein. Er spricht dann z. B. den Satz aus: „Zu der profanen Weltansicht, welche sich auf die Erfahrung und die zur Erklärung derselben nothwendigen nächsten Annahmen beschränkt, bildet die religiöse eine *Ergänzung*, indem sie versucht, das unserer Beobachtung entzogene Stück des Weltbaues zu dem *kleineren* hinzuzuergänzen, welches unserer Erfahrung offen steht.“ (Lotze, Rel.-Phil. § 3.) Dies nun für sich genommen, könnte einem bloß fromm gestimmten Gemüth den Eindruck machen, als sei damit eine Lücke in der profanen Wissenschaft zugegeben, die von gleichviel welcher religiösen Weltansicht beliebig ausgefüllt werden könnte. Aber damit wäre im Grunde dem religiösen Bedürfnisse selbst nicht einmal gedient. Eine Disharmonie im Geistesleben des Menschen auf die Dauer zu gestatten, ist nicht religiös; die Einheit selbst freilich, die man an deren Stelle setzen will, wird verschieden gedacht. Es wird also hier sofort eine Erklärung darüber nöthig, ob diese formale Forderung auch von der religiösen Ergänzung her befriedigt werden müsse. Nun ist es aber kaum nöthig, zu sagen, daß dieses eine Unmöglichkeit sein würde. Die Einheit unserer Weltansicht liegt überhaupt nicht in den auf uns thatsächlich wirkenden Reizen, sondern in der Einrichtung unseres

Geistes selbst. Es ist daher nur zu sagen, daß die religiöse Ergänzung unserer Weltansicht nothwendig sich „ohne Widerspruch als Fortsetzung an das angefangene Muster dieser empirischen Welt anschließen müsse, so daß sie ebenso wohl mit den allgemeinen Regeln unserer theoretischen Vernunft in Uebereinstimmung ist, als auch die Anforderungen unseres Gemüths und unseres Gewissens befriedigt, von denen wir voraussetzen dürfen, daß sie an Unbeweisbarkeit und Nothwendigkeit den theoretischen Vernunftwahrheiten gleichstehen". Versteht man eben unter Metaphysik, Logik, Ethik, Psychologie allgemein-gültige Wissenschaften, so versteht es sich von selbst, daß es eine christliche Metaphysik u. s. w. mit gleichem Anspruch auf Gültigkeit nicht geben kann; ob sie als partikulär-gültig denkbar ist, wird an einem andern Orte zu behandeln sein, nämlich an dem Orte, wo man den relativen Werth der allgemeinen und Grunderkenntnisse gegenüber dem Werth der konkreten Erkenntnisse in den einzelnen Disziplinen untersucht. Denn auch diese einzelnen Disziplinen suchen sich in sich selbst eine einfache Basis zu geben, bei denen sich viele Bearbeiter derselben beruhigen; aber ein weiterer Regreß führt natürlich in eine der allgemeinen Wissenschaften, in die eigenthümliche philosophische Basis des konkreten Wissens, hinein. Es ist eine nicht seltene Täuschung der nicht-philosophischen Bearbeiter eines Gegenstandes, daß sie Stammbegriffe des Konkreten schon für die wissenschaftlich haltbaren Grundbegriffe im philosophischen Sinne nehmen, z. B. meinen, wenn man sage: „das Christenthum sei die durch Christum wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott", so brauche man nur weiter zu erzählen, wie diese Gemeinschaft gestört worden sei, und so mehr, um eine wissenschaftliche Glaubenslehre zu Stande zu bringen. Daß freilich ein anderweitig recht gutes Buch so entstehen kann, ist gewiß, und Jeder muß seine besonderen Gaben kennen und seine Absichten festhalten; aber auch die Einsicht ist nöthig, daß es geistige Bedürfnisse gibt, die hiermit nicht zu befriedigen sind, sondern weiter zurück liegen.

Man kann es als eine formelle Frage bezeichnen, ob in einer wissenschaftlichen Dogmatik die philosophischen Voraussetzungen, mit welchen die religiösen weiteren Festsetzungen im Einklange stehen sollen, selbst einleitungsweise zu entwickeln sind, oder ob man einen

:rweitigen Ort angeben darf, wo man eine passende Darstellung
philosophischen Voraussetzungen gefunden habe. Die zweite
se würde sich mehrfach empfehlen; besonders würde der gewiß
etende Umstand, daß Theologen jene metaphysisch-psychologischen
terungen, die ihnen nöthig zu sein scheinen, bei den Philosophen
in genügender Art vorfinden, diesen Letzteren einen sehr nütz-
ı Anlaß geben, ihre Arbeiten zu revidiren, wobei wahrscheinlich
herauskommen müßte, als wenn eigene theologische Philo-
en entwickelt würden. Der bedenklichste Weg ist am Ende
die richtig erscheinenden philosophischen Sätze innerhalb der
natik nur zu erwähnen, ohne sie selbst genügend kritisch zu
ern, noch auf eine andere Erörterung anerkannter Art hinzu-
n. Alles dies aber veranlaßt mich zu einer konkreten Unter-
ng eines Stücks der Glaubenslehre, und zwar einer solchen,
lch die eigentlich wissenschaftlichen Ziele vorgesetzt hat und nicht
bloße Beschreibung des frommen Seelenzustandes sein will.
:ft der grundlegende Theil der „Christlichen Dogmatik, vom
dpunkt des Gewissens aus dargestellt", von Dr. Daniel
:nkel (1858). Ich habe sie darum herausgegriffen, weil ich
ihre einfache anthropologische Haltung als einen Vorzug an-
Denn um meine Meinung hier gleich zu sagen, ist es mir
glich, eine mit allgemeinen theologischen und insbesondere
arischen Begriffen unvermittelt anfangende Dogmatik für
ıschaftlich zu halten. Ich will von den scheinbar sehr philo-
schen Reden Nichts sagen, mit denen man manipulirt, von der
rtigkeit, mit der man sich auf biblische, insbesondere johanneische
ıini wirft; ich denke nur an die gänzlich unkritische Art, mit
iber die metaphysischen Schwierigkeiten hinweg zu der bequemen
lling-Hegel'schen Belebung und Personifikation der Begriffe
ritten wird. Es ist unglaublich, was dann die Begriffe wie Liebe,
heit, Einheit Alles leisten, wie sie außerhalb wirklicher Personen
metaphysischen Bereich ein gar mächtiges Leben führen, sich
nziren, depotenziren, deterioriren, dirimiren und wie diese nichts-
igen Wörter sonst noch heißen. Ich schiebe hier eine ebendahin
rige Aeußerung Steinthal's (Philologie, Geschichte und Psy-
ogie, S. 9) ein: „Die Begriffe, welche man, um ihre Herkunft

unbekümmert, aus dem gemeinen Bewußtsein nahm, hypostas
man, man hielt sie für die Objekte selbst, für die das All schaf
den Mächte; es ist in der That ein todter Formalismus.
an solchem Formalismus litt die Philosophie bis auf die neue
Systeme; man bildete sich ein, in jedem Begriff das Objekt se
zu haben und durch logische Operationen mit jenem dies zu
fassen, wie der Abergläubige im Zauber durch den Namen
benannte Sache und Person zu beherrschen wähnte." Es vers
sich, daß man auch außerhalb jener spekulativen Methode in
Versuchung kommt, die poetischen Mittel der Sprache, die wir
Belebungsmittel der Rede hochschätzen, als Ersatz für eine fehl
genetische Bezeichnung zu verwenden, aber man besinnt sich d
doch eher auf die Unangemessenheit dieses Thuns.

Der anthropologische Charakter des dogmatischen Werkes
Dr. Schenkel tritt schon in der vorläufigen Begriffsbestimm
der christlichen Dogmatik hervor, „wissenschaftlich zusammenhänge
in persönlicher Ueberzeugung begründete Darstellung von der W
heit des christlichen Heils" u. s. w. Denn eben diese H
bezeichnung, mag sie auch von Dr. Schenkel durch ein Wort
allzuweit ausgedehnt werden a), weist auf ein reales menschli
Bedürfniß hin, eine fernere Mahnung liegt in der „persönli
Ueberzeugung"; dieselbe Haltung tritt in der Beziehung auf
Gewissen hervor, wovon wir später zu reden haben. Aber da
ist noch nicht gesagt, daß die Form dieser anthropologischen
knüpfung unsere Zustimmung verdiente. Wenn es heißt (S. 1
daß das Heilsbedürfniß eine in der Persönlichkeit des Mens
ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit auf Gott als die absolute P
sönlichkeit sei, so sind damit eine Anzahl noch nicht hinreichend
örterter Bestimmungen benutzt, welche denn auch den Herrn V
fasser zu der Herübernahme „eines deutlichen Begriffes vom
Wesen des Menschen aus dem anthropologischen Theil der R
gionsphilosophie" bewegen. Etwas über 7 Seiten nimmt di
Stück ein, welches auf Demonstration natürlich schon dieser A

a) Heil setzt doch eine geschehene Verletzung voraus, oder weist auf eine e
rungsmäßig bevorstehende hin: „noch"-heil. Normalität schlechthin ist
etwas Anderes.

n nicht angelegt sein kann. Bei dem Ausdruck „anthropologischer
: der Religionsphilosophie" halten wir uns nicht auf, sondern
rken nur beiläufig, daß es einen solchen in der Religions-
sophie so wenig geben darf, als in der Metaphysik. Sachlich
ist manches Auffällige in diesem Abschnitt; der Begriff der
rie, einer der schwierigsten, weit schwieriger, als der des Gei-
wird benutzt als Folie für den des Letzteren; das „Person-
" ferner wird mit den geistigen Eigenschaften gleichgesetzt. Und
wird dennoch gesagt, daß das Personleben vom Menschen
faßt werde als das, was sich immer selbst gleich bleibe,
ischer Veränderung nicht unterworfen sei. Hierbei ist offenbar
die Vorstellung wirksam gewesen, daß der Geist keine solche
tzung erfährt, die wir als das Unglück mancher erscheinenden
rsubstanz mit unserem Gefühl begleiten. Daß aber der Geist
das Personleben sich immer selbst gleich bleibe, wäre eine
falsche Behauptung; man kann eher in allem Daseienden die
nderung leugnen, als in dem Geiste, dem Alles erscheint.
Niemand hat bis jetzt bewiesen, daß der Geist als das „Un-
derliche, Unzerstörbare, Ewige, in sich Selbstständige" dem Stoffe
über stehe. Vielmehr ist wiederum zu citiren Lotze (Vorlesungen
Psychol., § 110; Medizin. Psychol., S. 160): „Substanz
i Name, der entweder nur das bedeutet, was zum Wirken und
i fähig ist (und dies braucht nicht unvergänglich zu sein), oder
schließt in den Namen das Prädikat der Ewigkeit ein, und
ist eben die Frage noch wie zuvor, ob die Seele diesem Be-
der Substanz subsumirbar ist oder nicht. Anstatt also aus
Begriff der Substanz irgendetwas Sicheres zu folgern, wür-
wir nur den allgemeinsten Grundsatz des Idealismus aufstellen
n, daß der Seele wie jedem Wesen widerfahren werde, was
rdient, daß also unsterblich sein werde, was durch das, was
t oder, wozu es geworden ist oder wozu es sich gemacht hat,
ewige Gültigkeit in dem idealen Zusammenhang der Welt er-
en hat, wo nicht, nicht. Aber dieser Grundsatz erlaubt keine
erungen; denn es fehlen alle Mittel, zu beurtheilen, wo diese
ngung erfüllt ist und wo nicht..... Daraus folgt, daß die
ge nach Unsterblichkeit der Seele von einer wissenschaftlichen

Psychologie nicht beantwortet werden kann.“ Die Stelle kan unsere wissenschaftliche Demuth stärken, was immer gut ist. B genauerer Betrachtung hat es die ganze Stelle bei Dr. Schenk auch nicht mit theoretischer Beurtheilung zu thun, sondern das Ge müth, von dem Werthe des Geistes erfüllt, fühlt sich gedrungen ihn über den Organismus zu setzen. Es würde also die Ethik hie mit induzirt sein, wogegen man Nichts sagen kann, falls über dies mutatio causae ein Bewußtsein vorhanden ist.

Eine sehr rasche Erörterung (S. 18 ff.) psychologischer Frage oder vielmehr Abmachung derselben folgt nun. Es muß geleugn werden, daß der Mensch nach seinem geistartigen Selbstbewußtsei „zunächst ein Produkt seiner selbst ist“, daß, was „mit und an einander“ harmonisch wirkt, dies nur unter Voraussetzung einer ge wissen Wesensbeziehung könne; es ist ganz ungehörig, hieraus au ein Wesen zu schließen, das zwischen Körper und Geist eine nöthig Verknüpfung bilde, nämlich die Seele. Der Herr Verfasser wei hier gar Vieles, was die Wissenschaft nicht weiß, oder was f als grundlos bezeichnet. Er hat z. B. die sonderbare Meinung die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper sei schwer oder ga nicht zu begreifen, während die von Körper auf Körper, von Sto auf Stoff begreiflich sei, sonst würde er die Ableitung der „Seele (s. oben) nicht für nöthig halten. Und doch ist beide Art de Wechselwirkung genau von gleicher „absoluter“ Schwierigkeit de Erkennens gedrückt (Lotze, Mediz. Psychol., S. 70 ff.). Herr Dr Schenkel wird bei den neueren Naturphilosophen leicht finden, wi schwer der Begriff der Kohäsion und wie undenkbar die Mit theilung von Bewegung durch Stoß, Druck rc. ist, wenn man nicht gewisse metaphysische Verwahrungen vorausschickt. Auch was Dr. Schenkel über die Verschiedenheit der Thiere vom Men schen sagt, ist unbrauchbar und bloße Meinung. Man wird das sehr Wenige, was man hierüber sagen kann, in der Dogmati besser übergehen und kann sich dann solche Unterscheidungswörter wie: daß die Thiere keine Sprache hätten, ersparen, ebenso wie die große Reihe anderer komischer Versuche, daß die Thiere nicht weinen können, oder daß sie das Vermögen der Langeweile nicht haben, wie solche Erfindungen von renommirten Männern, ja von

hilosophen ausgegangen sind. Auch das ist eine unwissenschaft-
che Meinung (S. 20), daß jede rein materielle Begrenzung für
n Geist eine seinem wahren Wesen fremdartige Schranke sei; es
agt sich doch vor Allem, ob es eine solche für den Geist geben
nne; indeß gleich darauf zeigt es sich, daß nur eine unbedingte
irksamkeit des Geistes gemeint ist, und es wird dem Geist
s solchem zugeschrieben, er sei bemüht, in's Unendliche zu
irken. Also ein solcher improvisirter Sprung in's Leere der
egriffe, wie ihn sonst mehr die Anhänger einer anderen Methode
agen. Doch so lange er nicht dazu benutzt wird, andere Be-
immungen daraus abzuleiten, mag es sein. Dies geschieht aber
f einem anderen Punkt, denn die mehr spielende Entgegensetzung
n Geist (Seele) und Leib wird dazu benutzt, um eine Grund-
ge für das Erlösungsbedürfniß zu haben (S. 23). Auf eine
Nachtfrage zwischen zwei Substanzen, wie Leib und Seele, läßt
ch keine Theorie der Erlösung bauen, nicht einmal eine mani-
häische a). Da würden ganz andere ethisch-metaphysische Probleme
erst zu behandeln sein.

Der Theil des Lehrsatzes, nach welchem in der Persönlichkeit
es Menschen eine ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit auf Gott als
ie absolute Persönlichkeit sich finden soll, scheint viel zu leisten,
enn scheinbar wird hier die Schöpfung des Menschengeistes von
inem persönlichen absoluten Geiste nachgewiesen, damit also ein
ichtiger Punkt unseres positiven Glaubens denkmäßig gemacht.
Wenn nur irgend eine zureichende Argumentation erfindlich wäre
n diesem bequemen Abschnitte. Ein leidlich dialektisch gebildeter
Pantheist wird über die Form des ganzen Zusammenhangs in Er-
staunen gerathen. Denn in der That ist die Frage nach der Form
er Existenz Gottes eine der schwierigsten, und ich zweifle sehr, ob
sie vor der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nur einiger-

a) Beiläufig scheint es mir eine Verwechslung zu sein, wenn der Herr Ver-
fasser sagt: „Daß die Dogmatik vorläufig diesen Zustand (des Heils-
bedürfnisses) als Thatsache voraussetzt, das allein macht sie möglich."
Daß Dogmen allein durch diese Voraussetzung entstehen, möchte eher
richtig sein; aber daß sie zur Dogmatik gleichsam krystallisiren, hat diese
Gemüthsvoraussetzung nicht.

maßen erledigt werden kann. Da der Herr Verfasser sich ab
einmal auf dies Gebiet begeben hat und für die Persönlichk
Gottes mit löblicher Entschiedenheit eintritt gegen das Gerede ein
Gruppe Hegel'scher Philosophen, so erlaube ich mir den Gege
stand mit einigen Andeutungen in eine andere Behandlung zu zieh
Persönlichkeit bezeichnet eine Art der geistigen Existenz. Ge
ist überhaupt jedes Wesen, welches nicht nur die allgemeinen Ch
raktere der Substanz, die der Einheit und der Fähigkeit zum Wi
ken und Leiden besitzt, sondern dessen Thätigkeiten und passive Zu
stände zugleich Gegenstand des Bewußtseins für es sind. M
diesem Begriff des „Fürsichseins" ist aber der der Persönlichke
nicht identisch; das persönliche Wesen muß sich selbst in dem E
leiden und Ausüben von Neuem Gegenstand desselben Wissen
werden, das es unmittelbar nur auf äußere Objekte richtet, un
selbst hier machen wir graduell abgestufte Forderungen für die voll
Persönlichkeit. Nimmt man nun an, die Natur oder die essenti
eines Wesens besitze von Anfang an ein Wissen von sich selbst, s
würde ein solches Wissen, wenn es stattfände, gar nicht das per
sönliche Selbstbewußtsein sein, das wir suchen. Denn dies besteh
darin, daß nicht irgend ein Inhalt, sondern daß ein Thätiges un
Leidendes, d. h. eine Substanz, von sich selbst weiß, als von einen
Thätigen und Leidenden. In dem obigen Falle dagegen würd
nur eine sich wissende Wahrheit vorhanden sein; als Person könnt
sie sich erst wissen, wenn sie sich als in ihrem Thun und Leiden
als Subjekt ergriffe. Nun wird nach aller unserer Erfahrung
das ganze Thun und Leiden endlicher Seelen durch äußere Reiz
angeregt. Da diese für Gott nicht denkbar sind, so scheint für ih
die Möglichkeit zu fehlen, ein persönliches Selbstbewußtsein zu haben
Hierauf ist zu sagen, daß die inneren Zustände der endlichen
Seele von den äußeren Erregungen zwar abhängen, daß aber ga
nicht die Aeußerlichkeit dieser Reize, sondern blos ihre bestimmt
Form hierbei von Werth ist. Eine Empfindung, z. B. Farbe
Ton, wird zwar durch physische Reize angeregt, ist aber doch ga
nichts Anderes, als ein innerer Zustand der Seele allein, oder ein
Form der Anschauung, in welcher ihr diejenige Erregung zur Er-
scheinung kommt, in welche sie auf Veranlassung des äußeren Rei-

zes versetzt worden ist. Von der Natur dieses Reizes ist dabei gar Nichts in die Seele übergegangen, sondern alle Empfindungen und alle Gefühle sind durch und durch subjektive Zustände. Da durch die Reize also Nichts von Außen in die Seele kommt, so würden sie natürlich ersetzt werden können durch innere Gründe, welche die Seele dazu nöthigten, aus einem ihrer möglichen Zustände in einen anderen überzugehen, und in dieser Reihenfolge von solchen Veränderungen wird sie sich bald thätig, bald leidend vorkommen können und dadurch die nöthigen Bedingungen zu einem persönlichen Selbstbewußtsein besitzen. Kurz, Selbstbewußtsein beruht nicht auf äußeren Erregungen, sofern sie äußere, sondern nur sofern sie bestimmte sind, und die Anregungen liegen für Gott in der ewigen inneren Bewegung (die auch der Pantheist in ihm voraussetzt), indem wir sein Wesen, als nicht beständig dasselbe, nach Art einer bloßen Wahrheit, sondern, als stets von Zuständen zu Zuständen übergehend, wie eine lebendige, wirksame Substanz denken müssen.

Ja wir müssen sogar hinzufügen, daß die Persönlichkeit nur in Gott vollkommen ist, in endlichen Wesen aber stets verkümmert auftritt. Denn jedes endliche Wesen ist bestimmt, eine einzelne Stelle in dem Weltganzen einzunehmen, in steter Wechselwirkung mit einer ihm äußerlichen Welt. Daher wird es zwar zu einem Wissen von dem Bestande der in ihm selbst vorhandenen Thätigkeitsform gelangen, aber nicht zu einem Verstehen, zu einem Erkennen des Zusammenhanges, von dem es nur ein Theil ist; der unendliche Geist kann hingegen in sich keine Zustände und Thätigkeiten finden, die von etwas Anderem als von seiner eigenen essentia abhangen; für ihn wird also vollkommenes Sichselbstwissen eintreten können. (Nach Lotze, Rel.-Phil., § 53—56.)

In dieser Weise scheint mir eine Erörterung der „Persönlichkeit" sicherer fortzuschreiten, wobei ich aber freilich auf den früheren Vorschlag zurückweise, daß man solche Abschnitte nicht innerhalb der Dogmatik, sondern in einer philosophischen Vorarbeit — wie sie vom Theologen bezeichnet werden kann — ex professo treibe und sich einfach darauf zurückbeziehe, wenn man sie in der Theologie nöthig hat.

Die zweite dogmatische Voraussetzung, die von Gott ausgehend wiederherstellende Einwirkung auf den Menschen, wird in dem, was sie beabsichtigt, ebenso unverwerflich sein, als die erste, welche wir auch nur von Seiten ihrer psychologischen Begründuug in Anspruch genommen haben. Es wird auch jetzt nöthig sein, in dieser Hinsicht die richtige Endabsicht von den Mitteln des Gedankenganges zu sondern. So sei es denn gestattet, an einen oben beiläufig erwähnten Satz der Psychologie, der jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, ausdrücklich anzuknüpfen, daß von einer Mittheilung eines fremden Inhalts an eine Seele, überhaupt von der Herübernahme eines Andern in das eigene Seelenleben nicht einfachhin geredet werden kann, mag dieses Andere mir auch noch so nahe stehen. Wir müßten ein ganzes Kapitel der Psychologie abschreiben, um diesen Gegenstand ausreichend zu erörtern. Im Allgemeinen aber ist von den Empfindungen in Folge der Sinnesorgane klar, daß durch die Schallwellen und Aetherwellen keine Töne und Farben in uns hineinkommen, als welche erst durch uns und in uns vorkommen, sondern daß die Reize durch ihre Bewegungen unsere Seele nur zu bestimmten Thätigkeiten aufregen, zu Selbsterhaltungen gegen bestimmte Störungen veranlassen, und was die Seele dabei wirkt und leidet, gehört nur ihr; in allen Vorstellungen, Gefühlen, Entschließungen drückt sich nur ihre Natur aus, nichts Fremdes, Mitgetheiltes, Uebergeströmtes, weder von Gott noch Menschen in uns ohne unsere Aktivität Hineingegossenes. Durch diese nothwendige idealistische Annahme wird das Dasein und Wirken des Außerunsseienden nicht im Geringsten beeinträchtigt, wie Hr. Schenkel S. 31 zu glauben scheint. Die Mittheilung desselben wird nur in eine gesetzliche Wechselwirkung verwandelt, wie sie allein den bekannten metaphysischen Schwierigkeiten gegenüber Stand hält, welche das Problem der Kausalität &c. drücken. Unsere Seele ist von Gott auf eine natürlich unbegreifliche Weise so eingerichtet, daß sie auf Veranlassung gewisser Reize durch Vorstellungen, Gefühle &c. reagirt, daß sie dieselben festhält und dadurch eine Reihe innerer Reize erhält und so durch in ihr liegende, allmählich zum Bewußtsein kommende Gewöhnungen und Gesetze stufenweise zu dem eigenthümlich menschlichen reichen Seelenleben gelangt, welches

: kennen. Damit schwindet eine Reihe von Fragen, welche z. B.
33 von Dr. Schenkel berührt werden; es ist nicht Gegenstand
Forschung, „wie der absolute Geist sich dem menschlichen Geist
nittelbar mittheilen könne, ohne damit aufzuhören, ein absoluter
sein", und mit dem Faktum wird auch die versuchte Antwort
fällig, welche S. 33 ff. gegeben wird und deren Hauptbestand-
l wir schon oben bei der angeblichen Verwandtschaft der wechsel-
kendenden Dinge kennen gelernt haben. Die „persönliche Selbst-
theilung" Gottes ist eine poetisch formulirte Beschreibung eines
ets in unserer Seele, und in dieser Beziehung untadelhaft.
e pedantisch wäre es, einen Ausdruck wie den paulinischen: „In
i leben, weben und sind wir" deswegen zu tadeln, weil ihm
nbar das Bild einer räumlichen Erfüllung Gottes zu Grunde
t, während wir doch die Ausdehnung Gottes undenkbar finden
i ihm nur eine unabgestufte, überall gleich große Wirkung auf
: Theile der Wirklichkeit zuschreiben. Und so noch so Manches,
s wir als Ausdruck der psychologisch unvermeidlichen Objek-
rung in die Sprache der Meinung aufnehmen, wird erst einer
ischen Analyse zu unterziehen sein, bevor wir es als Bestand-
il des wissenschaftlichen Denkens berücksichtigen dürfen.

Wollen wir also statt der Plerophorie solcher Ausdrücke wie
mittelbare persönliche Mittheilung des Absoluten, eine nüchterne
undlage für die Dogmatik legen, so werden wir zusammenfassend
etwa sagen dürfen: „Auch die Einwirkung Gottes auf uns kann
r in einer Anregung bestehen, durch die unser Wesen nach seiner
nsequenz genöthigt wird, den Glaubensinhalt zu erzeugen; mit-
t könnte diese Einwirkung nur doppelt anfangen, entweder durch
e Veränderung der Grundsätze unserer Vernunft oder durch Er-
gung einer auf keinem anderen Wege erzeugbaren Stimmung.
as Erste werden wir nicht glauben, denn die einfachsten Vernunft-
hrheiten sind selbst nicht etwas unserem Geiste so Fremdes, daß
ihm genommen oder verändert werden könnte und er doch dabei
rtführe, derselbe Geist zu sein. Auch würde eine Veränderung
ser Grundsätze unsere religiöse Ansicht außer Zusammenhang
it der profanen setzen, für welche letztere jene Vernunftwahrheiten
ch ohne Zweifel gültig zu sein fortfahren. Es wird daher nur

das Zweite übrig bleiben, d. h. sowie jede Wechselwirkung
Geistes mit irgendeinem äußeren Reize eine eigenthümli
regung des ersteren erweckt, welche zugleich seiner eigenen
und der des Reizes entspricht, so läßt sich eine unmittelbare
wirkung Gottes mit dem Innern unseres Gemüthes vo
welche zunächst einen eigenthümlichen Zustand der Erregun
Leidens oder der noch gestaltlosen Stimmung erzeugt, für
Zustand wir keinen Namen haben, welcher aber, indem
unser ganzes Geistesleben weiter wirkt und indem alle Beur
und Verknüpfung der Erfahrungen unter seinem Eindruck v
wird, unseren Gedanken eine bestimmte, sonst nicht auf
Richtung gibt, nämlich die, in welcher er nach und nach
stimmten inhaltsvollen Sätze des religiösen Glaubensinhal
sprechen lernt." (Lotze, Rel.-Philos., § 6.)

Eine weitere Frage pflegt man nun aufzuwerfen — und Dr.
kel hat sie mit Fleiß behandelt, — in welchem Vermögen de
schen die Religion nun ihren eigenthümlichen Sitz habe,
Vernunft und Willen oder im Gefühl. Diese ganze Fr
nur Sinn, wenn die alte Theorie von den Seelenvermöge
nommen wird. Wir halten das nach den vielfachen Ausei
setzungen von Herbart, Waitz, Mager, Volkmann und
nicht mehr für möglich und überlassen es Jedem, nachzulese
um es ganz und gar Nichts heißt, wenn man von Vernun
fühl, Willen, Urtheilskraft, Phantasie u. s. w. als von versch
selbstständigen Kräften der Seele, die sich auch wohl geg
bekämpfen zc., redet. Dr. Schenkel will sogar von diesen soge
Vermögen als von Organen des Geistes reden, die i
sonderen Funktionen haben. Organ des Geistes ist nach
schaftlicher Auffassung nur der Leib; der untheilbare Ge
keine Organe in sich, man müßte denn in Bildern reden, v
Forschung nicht anständig ist. Am wunderlichsten ist der A
„Centralorgan" des Geistes, was nach Herrn Schenkel da
wissen sein soll. Das Centralorgan des Geistes ist das
wenn man einmal von einem solchen reden will. Was an
Vermögen Wahres ist, läßt sich zum Theil gegen Herbart's
nung kurz dahin zusammenfassen: Es ist weder nothwendi

durchführbar, der Seele nur eine einzige primitive und unabhängige Thätigkeitsform, nämlich das Vorstellen, zuzuerkennen: nothwendig deshalb nicht, weil die *Einheit* eines Wesens nicht darin zu bestehen hat, daß es eine monotone Einfachheit einer einzigen Urqualität besitzt, sondern nur darin, daß seine Qualitäten oder seine auf einander vielleicht gar nicht zurückführbaren verschiedenen Wirkungsweisen alle zusammen nöthig sind, um den vollständigen Sinn seiner Natur auszudrücken, so etwa wie die Töne einer Melodie zusammengehören, ohne aus einander hervorzugehen. Aber man gewinnt Nichts mit diesem Geständniß, was man nicht zum Wenigsten erkennt durch Vergleichung dieser Hypothese mit der der physikalischen „Kraft", die vermöge ihrer gleichartigen Beschaffenheit bekannten mathematischen Regeln unterliegt, während jene Vermögen ungleichartig gedacht werden und daher einer Rechnung in keiner Weise unterworfen werden können.

Wenn also Dr. Schenkel sagt: „die Religion ist weder eine Aeußerung der Vernunft, noch eine Aeußerung des Willens" (S. 85) und ferner: „die Religion ist weder eine Bestimmtheit des Gefühls, noch besteht sie wesentlich darin, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig von dem transcendentalen Grunde bewußt sind", so ist das Alles eigentlich kein Gegenstand ernsthafter Beweisführung. Nicht der gewöhnlichste Inhalt ist so in der Seele zu isoliren, sondern die ganze Seele reagirt auf ihn. Es ist wunderlich, wie man glauben kann, damit zu Schaden zu kommen, wenn man die Religion dem *ganzen* Menschen zuschreibt (S. 131), als ob man wirklich etwas wüßte, wenn man rasch ein bestimmtes „Vermögen" mit dem Titel Religion schmückte, als wenn das eine Erklärung wäre. Es ist unfruchtbar, von dem Einzelnen in den betreffenden Paragraphen viel zu reden, weil sie gar nicht zur Sache gehören. Sonst ließe sich leicht zeigen, daß Herr Dr. Schenkel weder von Vernunft, noch von Willen und Gefühl eine gründliche Analyse besitzt. Mehr Interesse zieht die positive Ausführung (von S. 135 an) auf sich, worin er das Gewissen als religiöses Organ erweisen will. Wir dürfen die Lehrsätze selbst wohl erst citiren: „Das Religiöse ist ein besonderes Vermögen des menschlichen Geistes. Das Organ desselben ist das Gewissen,

in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben ist, sowohl als das Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns, als von einem Nichtmehrsein unser in Gott. Demgemäß ist das Gewissen als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes zugleich auch ethisches Centralorgan, und die Synthese des religiösen und ethischen Faktors ist ursprünglich im Gewissen enthalten. Durch den religiösen Gewissensfaktor entsteht das Glaubensbewußtsein, durch den ethischen das Gesetzesbewußtsein. Religion ist mithin das im Gewissen sich kundgebende Bewußtsein des menschlichen Geistes, daß er seines ewigen Wesens vermöge seiner ursprünglichen und unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiß ist." Dies wird nun auf 18 Seiten weiter vertheidigt. Die Hinweisung auf das Gewissen, welche schon auf dem Titelblatt des Werkes zu lesen ist, hatte für mich — und ich glaube für viele Leser des Buches — den eigentlichen Anziehungspunkt gebildet. Ich verlangte nach einer ethischen Haltung der Dogmatik und glaubte davon nicht blos eine andere Anordnung mancher Lehrsätze, sondern auch eine Ausscheidung mancher scholastischen Verunzierungen erhoffen zu dürfen. Es war ja kein neuer Gedanke, daß das Gewissen viel eher das Ursprüngliche unseres Geisteslebens genannt werden könne, als die Wahrheit in ihrem blos theoretischen Bestande. Dorner hatte darauf u. A. hingewiesen; die Metaphysik von Lotze (S. 326. 329) hatte geradezu bekannt, daß der Anfang der Metaphysik nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik liege; ja selbst die Logik suchte die Gesetze des Denkens dadurch als nothwendig zu begreifen, daß nur durch sie der Geist seine ethische Natur verwirklichen könne (Lotze, Logik, S. 9). Darum war mir die Hervorhebung des Ethischen bei Dr. Schenkel ein gutes Omen. In der That zeigt auch die Lehrausführung im zweiten und dritten Theil in manchen Stücken, daß schon die Absicht, welche auf dem Titel jenen Ausdruck gefunden, wohlthätig gewirkt hat. Während dies nicht in den Kreis dieser Bemerkungen gehört, so müssen wir um so mehr bedauern, daß die wissenschaftliche Begründung der Gewissenslehrsätze an jener Stelle hinter den unausweichlichen Forderungen zurückgeblieben ist. Die Lehre vom Gewissen ist in der That noch wenig aufgeklärt, und wie es [illegible]

oft geschieht, daß um Begriffe, die man nicht genau kennt, deren Inhalt aber als werthvoll gefühlt wird, ein großer Dunstkreis von Worten gegossen wird, so ist es hier auch geschehen, aber, wie wir gleich bemerken, nicht von Dr. Schenkel, sondern von Andern. Warum wir aber mit Herrn Schenkel nicht übereinstimmen, ergibt sich schon aus dem Vorigen. Es gibt kein „besonderes" Vermögen des menschlichen Geistes, auch kein religiöses. Der Geist ist so ausgestattet, daß er unter günstigen Bedingungen im Laufe seiner Entwicklung auch religiöse Vorstellungen, d. h. solche, die sich auf ein göttliches Wesen als Objekt (und Erreger) beziehen, in sich erzeugt und daß er mit diesem Inhalte Gefühle der Lust und Unlust (Seligkeit &c.) und Willensentschließungen verknüpft. Dies ist das Thatsächliche. Es ist eine bloße Tautologie, wenn man nun aus diesem thatsächlichen Effekt ein hypothetisches Vermögen erfindet und meint, daraus nun irgendetwas erklären zu können. Wiederum erhebt sich nun die Rede von einem Organ des Geistes, wiederum soll ein Gottesbewußtsein als etwas ursprünglich und unmittelbar Gegebenes uns zukommen. Wann wird einmal dieses Reden von einem fertigen Ursprünglichen verstummen? Gebe man doch lieber einfach zu, wie die Sache steht, mag es auch nicht so leicht und einfach aussehen; nämlich, daß hier wiederum mit zwei Faktoren zu rechnen ist. Mikrokosmus Bd. II. S. 299: „Die Erkenntniß der Welt fanden wir nicht nur im Einzelnen der Arbeit der Erfahrung überlassen, sondern auch die kleinere Summe der allgemeinen und gesetzgebenden Wahrheiten, die diese Arbeit leiten sollen, war unserem Geiste nicht in ausführlicher Vollständigkeit angeboren; nur ein einziger Keim höherer Einsicht lag in uns, den wir unter der veränderlichen Gunst der Umstände in ein mehr oder minder klares oder verworrenes Gezweig entwickeln. Wir werden im Stillen erwarten, daß es auch mit den Grundlagen des sittlichen Lebens sich ähnlich verhalten möge. Ist der Mensch überhaupt bestimmt, erst durch eigene Thätigkeit zu werden, was sein Begriff ihm zu sein befiehlt, so wird er auch die Ideale seines Thuns nicht als ein fertiges Geschenk seiner Organisation in sich finden, sondern im Laufe seiner Entwicklung sich ihrer zu bemächtigen haben..... Ich darf nicht besonders hervorheben, daß es Zweierlei

ist, was wir behaupten, die entwickelnde Kraft der Erfah
einerseits, aber ebenso sehr das ursprüngliche Vorhandensein
Keimes, auf den sie wirkt. Man wird nie Erfolg haben, w
man in eine leere Seele hinein das Bewußtsein des Sollens
vermittelst der Eindrücke der Erfahrung bringen will." (Vgl. L
Streitschriften, Jahrg. I, S. 13 ff.) Im Grunde wird auch J
der ein ursprüngliches Gewissen im Neugebornen annimmt, „von
Erfahrung genöthigt, diese Annahme durch allerlei Kautelen
sorisch zu machen; aber man sollte sich dann auch von Anfan
korrekter ausdrücken. Dies ist nicht ein blos theoretisches Ans
Wir rauben uns den freudigen Einblick in die umbildende
der christlichen Kultur, wenn wir die elementare Natur des G
glorifiziren, und wir können diesen Schaden nicht etwa dadur
wenden, daß wir einen Unterschied zwischen unserer heutigen
stattung und der des normalen Kindes fingiren, von de
Nichts wissen. Kurz, es ist auch ethisch wichtig, daß wir be
Ueberzeugung beharren, das naturwüchsige Gemüth des Men
erzeuge keineswegs die klare Einsicht in die sittlichen Gebote,
uns nur deshalb so natürlich scheint, weil der Quell der christl
Erziehung sie uns mühelos darbietet. Also um es nach Lotze
sammenzufassen: „Die ältere Ansicht glaubte, daß allgemeine
liche Grundsätze, nach denen Lob und Tadel auf das Verh
des Willens falle, allen Seelen so gleichartig wie die Verstan
kategorieen angeboren seien. Die Erfahrung widerlegt dies
in verschiedenen Civilisationsstufen der Inhalt dessen, was
Gewissen vorschreibt, nicht blos im Detail, sondern auch in w
lichen allgemeinen Beziehungen sehr verschieden ist; allein die
dere Ansicht, welche die sittlichen Grundsätze, ohne für sie ein
sondere Wurzel anzunehmen, als eine wenn auch entfernte
sequenz der Wechselwirkung der Vorstellungen betrachtet, hat
nur bisher diese Behauptung nicht erweisen können, sondern
Unerweislichkeit scheint von Anfang an klar. Denn alle Erfa
kann zwar zu Maximen der Klugheit führen, durch die Unang
mes vermieden wird; aber der Gedanke einer Verpflichtung
blos von dem Werth einer Handlungsweise an sich selbst ab
und in gar keiner Beziehung zum persönlichen Wohl stände,

aus ihr so wenig hervor, als der Gedanke, daß irgendein theoretisches Verhalten nothwendig sei. Wir müssen daher dabei bleiben, auch in den sittlichen Urtheilen oder in dem Gewissen eine Reaktion der Natur des Geistes zu sehen.“

Der Paragraph sagt uns noch viel Einzelnes, was in dem Gewissen mitgegeben sei; man kann nur annehmen, daß Dr. Schenkel, was vom christlich erzogenen Bewußtsein gilt, durch ein ansprechendes, aber mehr poetisches Experiment in das ursprünglich gegebene Geistesleben verlegt habe. Sonst müßten wir diesen Reichthum Punkt für Punkt leugnen.

Was das Gewissen sei, ist eine kaum faßbare Frage überhaupt. Die ganze Untersuchung bekommt erst Interesse, wenn sie als ein Bestandtheil der Kulturgeschichte, oder spezieller der Völkerpsychologie betrachtet wird. Unter welchen Bedingungen sich diese oder jene sittlichen Urtheile in den Nationen und den Einzelnen entwickeln, welches die elementaren, überall vorfindlichen sittlich-religiösen Vorstellungen sind, wie sie unter dem Einfluß der Geschicke, der sittlichen Energie und Schlaffheit, der Bildung und Unbildung fortschreiten oder rückschreiten, jedenfalls sich individualisiren, welches überhaupt der Einfluß der christlichen Religion als einer Thatsache auf die sittlichen Begriffe der christianisirten Völker gewesen und wie derselbe im heutigen Volksleben durch christliche Erziehung sich erweise — das und Aehnliches dient zur Einsicht in das Gewissen. Eine Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus müßte auf solchen Vorarbeiten ruhen, die wir leider noch nicht besitzen; man müßte denn einige Arbeiten um ihres guten Strebens wegen für mehr ausgeben als Versuche und Keime.

Und wenn wir hier einmal auf Aufgaben gerathen sind, die der Wissenschaft gestellt sind, so scheuen wir uns nicht, alle Mitforschenden auch noch auf die umfassenderen Probleme von Neuem hinzuweisen, von deren Lösung eine christliche Weltansicht durchaus abzuhängen scheint. Denn es bleibt doch zu untersuchen und bis in's Einzelne mit Hülfe der Philosophie auszuführen: 1) wie die mechanische Weltansicht von der ethischen verschieden sei, aber von dieser entweder blos überwältigt oder auch durchdrungen werden könne; 2) wie die ethische mit der religiösen wiederum zusammen-

hängt, wie insbesondere die Erfahrung von der „Erlösung" spezifisch sittlich wirkt; 3) ob es nöthig ist, eventuell wie es zu geschehen hat daß sich die religiösen Anschauungen zu einer Art von Metaphysik gestalten, welche mit der gewöhnlichen Philosophie sich auseinanderzusetzen habe. Wenn diese Fragen durch ihren Umfang und ihre Schwierigkeit uns schrecken, so werden sie vielleicht schon als Leitfäden für unsere Bestrebungen die zusammenhaltende Uebersicht unterstützen.

Am Schlusse dieser Scholien muß ich noch einige Bemerkungen mehr persönlicher Art machen. Viele der hier vorgebrachten kritischen Ausstellungen gegen Dr. Schenkel's Buch sind in sehr zuversichtlichem Tone und in einer zu großen Kürze gehalten, d. h. obwohl sie um des Bestrittenen wegen, das in der Form der Demonstration nur selten erscheint, nicht ausführlicher zu sein brauchten, so hätten sie es insofern wohl sein sollen, als Lotze's Ansichten bei den Theologen noch zu wenig bekannt sind. Ich kann diesem Uebelstande nur mit der Bitte abzuhelfen suchen, daß man sich von meinen abrupten Behauptungen dazu treiben lasse, die angeführten Werke selbst in die Hand zu nehmen. Sie verdienen es in hohem Maße.

Sodann wiederhole ich die Voraussetzung, daß Niemand aus den hier angegriffenen wenigen Paragraphen sich eine Vorstellung machen wird von dem Werth oder Unwerth des ganzen Buches, welches mir noch nicht in vollem Maße die Beachtung und öffentliche Besprechung gefunden zu haben scheint, auf die es Anspruch machen darf. Mir kam es hier nicht auf das besondere Werk von Dr. Schenkel allein an, sondern auf ein Allgemeineres, auf die Grundlage der Dogmatik überhaupt.

Recensionen.

1.

Zeitschrift für Kirchenrecht. Unter Mitwirkung von Dr. Bluhme in Bonn u. s. w. u. s. w. herausgegeben von Dr. Richard Dove, ordentl. Prof. der Rechte 2c. in Tübingen. I. Jahrg. (1861); II. Jahrg. (1862); Berlin, Schulze. III. Jahrg. (1863); Tübingen, Laupp und Siebeck. IV. Jahrg. (1864); mit herausgegeben von Dr. Emil Friedberg, Privatdozenten der Rechte in Berlin. 1. u. 2. Heft. Jeder Jahrgang 4 Hefte von je 7—8 Bogen. Preis des Jahrgangs 3 Thlr.

Es ist vorlängst von Prof. Dr. v. Scheurl in Erlangen in einer kleinen Schrift („Der Werth des Kirchenrechts für evangelische Geistliche", Erlangen 1861) an die evangelischen Theologen eine Mahnung ergangen, sich mit diesem Theile praktisch-theologischer Wissenschaft besser bekannt zu machen und mehr zu beschäftigen, als dies bis jetzt in der Regel der Fall gewesen. Hingewiesen wird dabei namentlich auf diejenige immer steigende Wichtigkeit solcher Kenntnisse, die durch die Ausbildung synodaler Institutionen bedingt ist, während auch abgesehen hievon nicht nur jeder kirchliche Beamte, Dekan u. s. w., ohne kirchenrechtliches Wissen seinem Berufe zu genügen unfähig ist, sondern auch jeder einzelne Geistliche eine Menge von Fällen erleben kann, in denen er ohne dasselbe rathlos bleibt, überhaupt aber die gesammte theologische und kirchliche Bildung noch eine große Lücke zeigt, wenn der Geistliche nicht auch in dieser Beziehung gehörig vorbereitet in's Amt tritt. Die katholischen Theologen sehen dies meist besser ein, wie auch die kirchen-

rechtliche Literatur der katholischen Kirche viel mehr Theologen als Autoren aufzuweisen hat, als dies in der evangelischen Kirche der Fall ist. Freilich liegt dies auch in einem fundamentalen Unterschiede der beiden Kirchen begründet; wo die Verfassung der Kirche selbst schon so zu sagen ein Glaubensobjekt ist, weil sie auf göttlicher Stiftung beruht und das Heil mitbedingt, wo ebendarum auch die rechtliche Seite des kirchlichen Lebens bis in's Einzelnste durchgebildet ist und eine Masse von Ordnungen darbietet, die für die evangelische Kirche mit aller Hierarchie von selbst wegfielen: da ergibt sich die Forderung hierauf bezüglicher genauer Kenntniß von selbst. Ja, in diesem Gegensatze liegt auch der Grund der Thatsache, daß die evangelischen Theologen von Haus aus eher eine gewisse Abneigung gegen kirchenrechtliche Dinge fühlen. Wie Hundeshagen (in der vorliegenden Zeitschrift Jahrg. I, S. 453) richtig bemerkt, daß der Begriff der unsichtbaren Kirche „für die kirchenbildende Thätigkeit ein verhängnißvolles Ruhepolster und entschieden hemmend geworden ist für das protestantische Kirchenrecht", so hat er bis heute noch schon auch das Interesse für dasselbe geschwächt; und was (ebendas. S. 473) von Luther gesagt wird: „es zeige sich bei ihm nur wenig Theilnahme für die Bestrebungen, der protestantischen Kirche eine bestimmte, selbstständige, definitive Organisation zu verschaffen; seine Schriften, Briefe und Gutachten enthalten überraschend wenig Beziehungen auf die hieher gehörigen Fragen und Aufgaben; selbst bei der Einsetzung von Konsistorien seit 1539 habe er sich nicht besonders praktisch betheiligt; ihn habe es auf andere, seinem besonderen Naturell entsprechendere Gebiete gezogen": das kann im Allgemeinen von den protestantischen Theologen gleichfalls behauptet werden. So sagt auch Jacobson gelegentlich (Jahrg. I, S. 229): „Es trifft die evangelischen Geistlichen schon seit lange der Vorwurf, daß sie sich um das evangelische Kirchenrecht viel zu wenig bemühen." Ist auch kein Grund zu der Besorgniß vorhanden, es möchte der Protestant durch kanonistische Studien in Versuchung gerathen, katholisch zu werden (wie man dies, nach derselben Abhandlung Jahrg. I, S. 214 einst, in Folge eines speziellen Vorfalls, in Holland zu fürchten geneigt war), so ist doch im Allgemeinen dem evangelischen Theologen der kirchen-

rechtliche Stoff zu materiell, zu wenig dem Idealismus homogen, in dem er sich am liebsten mit seinen Gedanken ansiedelt; und manche Richtungen, die wenigstens zeitweise die Gemüther weithin beherrschen, wie einerseits die spekulativ-philosophische und kritische, andererseits die pietistische und die theosophische, sind ohnedies dazu angethan, gegen kirchenrechtliche Fragen gleichgültig zu machen, wofern man nicht etwa persönlich durch die praktische Seite derselben berührt oder gestört wird. Und wenn die ultrakirchlichen Theologen und Juristen sich mit derlei Fragen beschäftigen und kirchenrechtliche Theorieen aufstellen, so hat dies gerade die Wirkung, daß die Freisinnigeren nur um so weniger Geschmack daran finden. Daß dies ein Uebelstand ist, daß trotz alledem zumal in unseren Tagen sich kein Theolog, kein praktischer Geistlicher von kirchenrechtlichem Wissen mit Fug dispensiren darf, das liegt, wie gesagt, auf offener Hand; die Noth wird am Ende dazu zwingen, wie unsere Geistlichen auch zu besserer Kentnißnahme von liturgischen und hymnologischen Dingen durch die Noth gezwungen worden sind. Aber damit das geschehe, dazu ist nöthig, daß diese Wissenschaft uns auch in einer Form dargeboten wird, die gegen theologisches Denken und Reden nicht allzu grell absticht. Es gibt eine juristische Darstellungsweise, die den evangelischen Theologen immer abstoßen wird, die ihm kleinlich, sophistisch, kalt und geistesarm erscheint, bei der es ihm trotz bestem Willen öde um's Herz wird; man kann uns nicht zumuthen, etwa die Quartanten Böhmer's oder das Kirchenrecht von Schnaubert mit demselben Interesse zu lesen, wie etwa Schleiermacher's Pacificus Sincerus oder Harleß' „Ueber die Ehescheidungsfrage." Wohl fehlt es nicht an Werken, die in ganz anderem Stil geschrieben sind, wie Stahl's „Kirchenverfassung"; aber gerade daß so oft der juristische Verstand die Anerkennung falscher theologischer Voraussetzungen erzwingen will, das ist nicht geeignet, die Lust zu solchen Studien zu reizen. Deshalb aber begrüßen wir das Unternehmen des Herrn Prof. Dove als ein um so willkommneres, weil, was er beabsichtigt hat und was nun bereits in drei vollständigen Jahrgängen geleistet worden ist, nach Inhalt und Form auch dem Theologen sich bestens empfiehlt und deshalb hiermit auch der Aufmerksamkeit der Leser dieser theologischen

Zeitschrift empfohlen wird. Daß wir unter den Mitarbeitern Theologen wie Hundeshagen und Hauber finden, erweckt schon ein hohes Vertrauen; aber auch die Juristen, wie der Herr Herausgeber selbst, der verewigte A. L. Richter, v. Scheurl, Jacobson, Herrmann, sind nicht nur bedeutende Autoritäten im kirchenrechtlichen Fache, sondern zugleich Männer von einer evangelisch-kirchlichen Gesinnung, die zwischen ihnen und uns den geradesten Weg des Verständnisses und der Zustimmung bahnt. Im Vorworte (Jahrg. I, S. 5) spricht sich der Herausgeber darüber bündig aus: „Die Zeitschrift wird sich ebenso ferne von radikalen Uebertreibungen, als von jenem engherzigen Konfessionalismus und jener Hinneigung zur Hierarchie zu halten haben, welche mit der Verleugnung des Protestantismus enden. Dabei wird sie sich bewußt bleiben, daß auf dem Gebiete wissenschaftlicher Untersuchungen über evangelisches Kirchenrecht jeder selbstständige Standpunkt berechtigt ist, sofern er nur wahrhaft evangelisch ist, aber evangelisch in dem vollen Sinne, daß ihm niemals das Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem unwandelbaren Grunde der Kirche verloren geht, welchen der Erlöser gelegt hat. Auf dem Gebiete unserer Wissenschaft kann ja eine fruchtbringende Thätigkeit nicht von einer Richtung entwickelt werden, welche den Protestantismus als reine Negation, als das abstrakte Prinzip der freien Forschung fassen wollte. Aber evangelisches Kirchenrecht wird auch nur von Solchen gefördert werden können, denen die Reformation nicht ein vereinzeltes geschichtliches Faktum ist, sondern denen sie noch gegenwärtig ein lebensvolles Prinzip bildet; nicht also von Solchen, welche, indem sie den Gegensatz der Konfessionen innerhalb der evangelischen Kirche künstlich zu erweitern sich bemühen, sehnsuchtsvoll nach den Grundsätzen des Tridentinum hinüberschauen. Unsere Zeitschrift wird nicht suchen, was die evangelischen Konfessionen trennt, sondern was sie bindet, mögen ihre Mitarbeiter ihre Stellung innerhalb des lutherischen oder innerhalb des reformirten Bekenntnisses haben, oder mögen sie sich auf den Standpunkt stellen, den die einst noch ungetrennte evangelische Kirche einnahm. Gewiß läßt die angedeutete Uebereinstimmung in der Grundrichtung noch immer Raum für eine große Mannichfaltigkeit der individuellen Auffassungen."

Diesem Programm ist die Zeitschrift treu; sie kommt aber namentlich auch dem entgegen, was wir oben als wünschenswerth für die Theologen bezeichnet haben. Unter allen bis jetzt darin erschienenen Arbeiten ist nur eine, von der wir gestehen müssen, daß wir ihr keinen Geschmack abgewinnen konnten, nämlich die Abhandlung: „Zur Revision der Lehre von der rechtlichen Natur der Konkordate" — erster Artikel Jahrg. III, S. 404 ff.; zweiter Artikel Jahrg. IV, S. 105 ff. — von Dr. Bernh. Hübler in Breslau. Ob sie den juristischen Erfordernissen entspricht, wissen wir nicht, aber während sie in ihren positiven Sätzen uns zu sehr auf katholische Anschauungen zurückzudeuten scheint, hat die Art, wie der Verfasser von oben herab gegen die vortrefflichen Erörterungen von Sarwey (Jahrg. II, S. 439; Jahrg. III, S. 267) über den gleichen Gegenstand sich ausläßt, allzu viel Aehnlichkeit mit der Manier, wie man katholischerseits gegen protestantische Auffassungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sich öfters äußern hört. Wie klar, wie schlagend ist dagegen die Beweisführung Sarwey's, daß ein Konkordat als Vertrag des Staats mit dem Papst eine innere Unmöglichkeit sei, eine Form, die die Kurie nur darum gebrauche, weil zu Zeiten auf diesem Weg ihre Zwecke am vortheilhaftesten zu erreichen seien, während der Nachtheil immer nur auf Seiten des Staats liege. — Einiges Andere wird, weil es spezielle Fälle, provinzielle und lokale Verhältnisse oder Detailforschungen im kanonischen Rechte betrifft, ebenfalls mehr nur den Juristen interessiren (wie z. B. Jahrg. II, S. 412 die Abhandlung von Hinschius „Ueber die Succession im Patronatrechte säkularisirter geistlicher Institute", desgleichen Verschiedenes in den jedem Bande reichlich beigefügten Miszellen); aber Manches, das äußerlich etwa schon durch seinen Titel den Theologen wenig anzieht, ist gerade dazu geeignet, ihn, soweit er es bedarf, in juristisches Denken einzuführen, wie z. B. die Artikel von v. Scheurl über kirchliches Gewohnheitsrecht (Jahrg. II, S. 184; Jahrg. III, S. 30 u. 387). Besonders aber heben wir hervor die Abhandlungen: „Ueber das kanonische und kirchenrechtliche Studium sonst und jetzt in Italien, Frankreich, in den Niederlanden, Belgien und Deutschland" von Jacobson (Jahrg. I, S. 195), eine geschichtliche Darstellung, die zur Introduktion in das Kirchen-

recht selber dienen kann; die Artikel „Zur Geschichte der Eheschließung“ von Friedberg (Jahrg. I, S. 362; Jahrg. III, S. 147), welche die interessantesten Aufschlüsse namentlich auch über die Ansichten der Reformatoren über die kirchliche Trauung geben und so recht zur Evidenz bringen, auf welch hohlem Boden die modernen ultrakirchlichen Ehetheorieen stehen, wie anders die Reformatoren menschliche Dinge und sittliche Verhältnisse angesehen haben, als die, die sich für ihre einzig treuen Schüler ausgeben. In dieselbe Kategorie gehören (Jahrg. II, S. 1) die „Beiträge zur Geschichte des Desertionsprozesses nach evangelischem Kirchenrecht“ von Hinschius, die nicht nur eine Menge Einzelheiten über die allmähliche Entstehung eines evangelischen Eherechtes beibringen, sondern auch erkennen lassen, wie mit Naturnothwendigkeit aus dem Desertionsprozeß der Quasidesertionsprozeß hat erwachsen müssen. Ein nicht geringes historisches Interesse erregt und befriedigt, von demselben Verfasser, der Artikel Jahrg. III, S. 68 über den recursus ab abusu, zunächst wie er in Frankreich aufgebracht wurde und in verschiedenen wichtigen Fällen in Anwendung gekommen ist. Das ist namentlich einer der großen Vortheile, die der Wissenschaft aus dem Bestand und der tüchtigen Leitung einer Zeitschrift erwachsen, daß Gegenstände, die man in den Lehrbüchern nur kurz abgehandelt findet, durch Monographieen in ein umfassendes, helles Licht gesetzt werden; wie ganz anders ist man sich über solch einen Begriff, wie der recursus ab abusu, klar, wenn solche spezielle historische Studien vorliegen, als wenn man sich mit den Definitionen begnügen muß, die ein Lehrbuch bietet! Unter den geschichtlich wichtigen Aktenstücken, deren die Zeitschrift viele aufgenommen hat und dadurch erst allgemein zugänglich macht und aufbewahrt, heben wir mit besonderem Interesse eine Reliquie von Schleiermacher heraus, nämlich einen von Richter mitgetheilten, hier zum ersten Male veröffentlichten Entwurf einer Kirchenverfassung, den derselbe im Jahre 1808 eingereicht hat, der aber wegen der sehr freien Stellung, die er für die Kirche in Anspruch nimmt, ohne Erfolg geblieben ist. Wir müssen uns begnügen, diese höchst merkwürdige Arbeit nur zu erwähnen; doch mag zur Charakterisirung ein einziger Artikel daraus hier Platz finden. Abschnitt I, § 12 lautet: „Wenn eine Pfarre

:ledigt ist, schlägt die Synode oder ihr engerer Ausschuß drei Kandidaten vor, welche die gegründetsten Ansprüche haben. Wenn diese den Vorschlag annehmen, werden sie nach einem prüfenden Colloquio sogleich ordinirt und versehen der Reihe nach, Jeder ein paar Wochen, den Dienst bei der Gemeine. Nach Ablauf dieser Zeit wählt die Gemeine aus ihnen ihren Lehrer. Alles Patronatrecht muß gänzlich abgeschafft und dies die einzige Art sein, wie Predigerstellen besetzt werden. Jeder Kandidat hat das Recht, einen Vorschlag abzulehnen, nicht aber, sich zu einer bestimmten Stelle zu melden." — Ferner sind mit besonderer Aufmerksamkeit die wichtigeren gesetzgeberischen Akte der neueren Zeit behandelt; so das württembergische Konkordat von 1855 und seine Beseitigung durch ein von der Ständekammer 1861 verabschiedetes Gesetz — in dem Aufsatze: „Die kirchenrechtlichen Verhandlungen auf dem württembergischen Landtag von 1861 und die daraus hervorgegangenen Gesetze" von Prälat A. Hauber, der mit gewohnter Klarheit, Bestimmtheit und Ruhe das volle Recht des von der Ständekammer und Regierung eingeschlagenen Verfahrens gegen die Konvention auseinandersetzt, aber ebenso auch auf die Lücken hinweist, die noch übrig gelassen wurden und die irgendeinmal zu neuen Schwierigkeiten den Anlaß geben können. Ebenso hat Haaß (Jahrg. I, S. 267; Jahrg. II, S. 290) die neueste Gesetzgebung in Baden bearbeitet, jedoch in weiterem Umfang, indem ein geschichtlicher Ueberblick über die Gestaltungen, die die evangelische und die katholische Kirche in Baden angenommen und durchlaufen haben, und als Schluß derselben eine Darstellung sowohl der Verhandlungen über das Konkordat und die schließliche Beseitigung desselben, als auch der Neubildung der Verfassung für die evangelische Kirche gegeben wird. Lehrreich sind die historischen und betrachtenden Ausführungen des Herausgebers über die Synoden in der evangelischen Landeskirche in Preußen (Jahrg. II, S. 131; Jahrg. IV, S. 131); in letzterem Artikel hat uns insbesondere S. 150 ff. der Nachweis angesprochen, was die richtige Stellung der Synoden, diese als vollständig bis zur Landessynode hinauf organisirt vorausgesetzt, zum Kirchenregiment, zum summus episcopus sei und welchen Werth solche Institutionen in Zeiten der Gefahr für die Kirche haben

müssen. „Ist es nicht Pflicht“, sagt der Verfasser S. 153, „so lange es noch Zeit ist, das Regiment der Kirche so zu verfassen, daß die landesherrlichen Kirchenbehörden, wenn es gelten sollte, schwere Beeinträchtigungen von der Kirche abzuwehren, an den Synoden eine Stütze finden können, — daß, wenn, was Gott verhüten wolle, die Verhältnisse den Landesherrn einmal nöthigen sollten, seinen schirmenden Arm der Kirche ganz zu versagen, und auf sein oberstes Regiment derselben unbedingten Verzicht zu leisten, die Kirche in der Lage sei, sich mit ihren eigenthümlichen Organen selbst zu schirmen, ja selbst unter revolutionärem Druck ihr selbstständiges Leben unversehrt zu bewahren. Wir wollen nur den wahrscheinlichen Ausgang jener Kämpfe in's Auge fassen, daß das verfassungsmäßige Leben des Staates unversehrt aus denselben hervorgeht, das konstitutionelle System mit seiner unvermeidlichen Konsequenz der Verantwortlichkeit der Staatsminister das Feld behauptet, die parlamentarischen Körperschaften jenes Gewicht ausüben, welches ihnen in der konstitutionellen Verfassung naturgemäß zufällt. Ist es nicht aber gerade dann unbedingt erforderlich, daß möglichen Uebergriffen der parlamentarischen Faktoren gegenüber das Regiment der Kirche kraftvoll organisirt erscheine?“ Und S. 154 steht der beherzigenswerthe Satz: „Wäre es nicht möglich, daß künftige Regenten sich für ihr durch den Einfluß des Parlamentes beschränktes persönliches Regiment im Staate einen Ersatz durch ein ungebundenes Schalten in der Kirche suchten?“ Gewiß — es ist das gerade so wohl möglich, wie man schon erlebt hat, daß umgekehrt auch die Demagogen, wenn ihnen der Weg zu politischer Agitation zeitweise versperrt ist, sich einstweilen auf's kirchliche Gebiet geworfen und dort ihren Gelüsten Genüge zu thun gesucht haben. Und S. 152 (Note) spricht sich der Verfasser gegen einen Unfug aus, der auch neuerlich wieder in sehr flagranter Weise zum Vorschein kommt. „Wenn irgendetwas schwere Gefahren für die Kirche heraufzuführen geeignet ist, so ist es die Erscheinung, daß so manche ihrer Diener die zeitlichen Interessen eines bestimmten Regierungssystems mit den ewigen Anforderungen des Reiches Gottes verwechseln. Ob absolutes, ob konstitutionelles Königthum, ob persönliches, ob parlamentarisches Regiment, das

Fragen, welche der Entwicklung des weltlichen Staatsrechts
nfallen; Gottes Ordnung wird dadurch nicht berührt. Es
kein göttliches Recht, welches das Budgetrecht der Landtage
die Rechtmäßigkeit oktroyirter Verordnungen normirte.....
Berufung auf das göttliche Recht haben einst die Stuarts
stehenden Ordnungen zu beugen versucht; mit Berufung auf
s Ordnung aber hat auch Cromwell's revolutionäre Armee
yrannen abgestoßen." (Wie es die hiermit getroffene Junker-
mit göttlichen Rechten eigentlich meint, das hat man neuestens
: an der schändlichen Duellgeschichte in Preußen, sowie an
schimpflichen Auftreten gegen den legitimen Herzog Friedrich
Schleswig-Holstein gesehen.) In ähnlicher Weise, wie Obiges
ist im Hinblick auf Preußen gesagt ist, hat Herrmann
r Abhandlung (Jahrg. I, S. 43) „über den Entwurf einer
nordnung für die sächsische Landeskirche" sich ausgesprochen;
t dort S. 72 ff. die Bedeutung des Synodal-Instituts und
ntlich das nothwendige Zusammenwirken von Kreissynoden
Landessynoden in's Licht gesetzt. S. 82 f. (Note) wird
ntlich auf den höchst nöthigen Schutz hingewiesen, den eine
elische Landeskirche in dem Falle an ihrer Landessynode haben
, wenn, wie in Sachsen, der Landesherr dem katholischen Be-
niß angehöre. „Wohl hat ganz vorzugsweise Sachsen den
is geliefert, daß solche Verhältnisse durch die Gewissenhaftigkeit
Weisheit der handelnden Personen erträglich gemacht und
er Entwicklung der in ihnen enthaltenen üblen Keime bewahrt
n können. Aber dadurch ändert das Verhältniß seine ob-
: Natur nicht, und die wechselnden Personen bleiben trotz des
ytigen Einflusses der traditionellen Haltung ihres Hauses
ch wesentlich freie, nicht nothwendige Erben der Weisheit
Väter. Deshalb gebührt es sich, daß eine solche Landeskirche
die Veränderung ihrer inneren Ordnungen Schutzwehren auf-
, welche das Kirchenregiment an einseitigem Vorgehen in die-
ichtung verhindern, was eben durch Bindung derselben an die
mmung der Synode geschieht." Noch heben wir aus dieser
efflichen Arbeit eine Stelle aus, die die neuerlich vielfach be-
jene Vereinbarkeit der Existenz eines Kultministers mit einem

echt kirchlichen Regiment in einem, wie wir glauben, vollkommen richtigen Sinne bespricht. S. 95 wird gesagt: „Bei dieser Einrichtung kann freilich nicht von einem im kirchlichen Regierungs-Organismus durchgeführten Prinzip der Selbstständigkeit der Kirche die Rede sein. Doch darf ihr innere Berechtigung wenigstens so lange nicht abgesprochen werden, als die oberste Kirchenbehörde noch nicht in die, erst durch ein eingelebtes Synodal-Institut mögliche Verbindung und Wechselwirkung mit den übrigen Gliedern des kirchlichen Ganzen gelangt ist. So lange dieser Zusammenhang und die durch ihn bedingte volle Orientirungsfähigkeit noch fehlt, mangelt der rein-kirchlichen Centralbehörde nur zu leicht die so wichtige innere Unabhängigkeit von den wechselnden theologischen und kirchenpolitischen Richtungen, die mit den wirklichen Bedürfnissen und Anliegen des praktischen religiösen und kirchlichen Lebens nur zum Theil zusammenhängen, und in den überspannten Ansprüchen, mit denen sie auftreten, nur ein kleines Moment wirklichen Rechtes und die religiöse Mission der Kirche wahrhaft fördernden Gehaltes zu bergen pflegen. Zwar gibt es in der Welt keinen Grund, die Sichtungskraft für diesen Gehalt einem Kultminister mehr als einem Oberkonsistorium zuzutrauen. Aber wohl ist zu erwarten, daß der Erstere gegenüber von jenen Richtungen unbefangener, mit seinem Urtheil gerade deshalb, weil er den Beruf der Entscheidung sich nicht zutraut, zurückhaltender und deshalb auch geneigter sein werde, die Dinge sich ausleben und die Geister sich auskämpfen zu lassen.“ Ganz gewiß. Wenn der Satz: „Der natürliche Mensch vernimmt Nichts vom Geiste Gottes“ in concreto so zu übersetzen wäre: „Ein Laie, also auch ein Kultminister, der nicht Theolog ist, versteht Nichts von dem, was die Theologen wissen und was immer göttliche Wahrheit ist“, dann wäre solch ein Minister überall vom Uebel. Aber faktisch haftet an dem, was die Theologen als göttliche Wahrheit proklamirt haben, so viel Menschliches, und zwar Individuell-Menschliches, Eigenwilliges oder Anerzogenes, daß das Urtheil eines wohlwollenden Mannes, der einen weiten Gesichtskreis überschaut, oft gerade das erwünschte, heilsame Gegengewicht, ein Korrektiv oder Koërzitiv gerade dadurch bildet, daß er auch solche Dinge vom allgemein-menschlichen Standpunkt

us beurtheilt. Das Göttliche, rein an sich betrachtet, steht freilich über allem menschlichen Urtheil; aber sofern das Göttliche in menschliche Satzung gefaßt ist, unterliegt es vermöge dieser seiner Fassung und Mischung auch der allgemein-menschlichen Betrachtung und Beurtheilung, sobald diese nur eine wirklich rein-menschliche, auf die allgemeinen sittlich-religiösen Prinzipien zurückgehende, so zu sagen christlich-menschliche ist; und daß man keinen Juden zum Kultminister machen werde, das ist in einem christlichen Staate doch immer zu hoffen. Man hat dies anders auch so ausgedrückt, was dann namentlich mit der angeführten Restriktion Herrmann's in Betreff des noch mangelnden synodalen Lebens zusammentrifft: der Kultminister sei ein Schutz der Laien gegen eine ungebührliche Uebermacht der Geistlichen. Wenn freilich auch der Kultminister seine eigene Theologie (oder Philosophie) sich macht und nun dieser Geltung verschaffen will — sei es auf Wöllner'schen oder auf Altenstein'schen Wegen —: dann sind Beide, Laien und Geistliche, gleich übel daran; zur Beseitigung solch eines Ministers müßte dann aber eben eine tüchtig organisirte Synode die gesetzlichen und wirksamen Schritte zu thun in Stand gesetzt sein.

Eine ausgezeichnete, der Zeitschrift einverleibte Arbeit haben wir absichtlich bis jetzt noch nicht genannt, um mit ihr unser Referat zu schließen, nämlich die Artikel von Hundeshagen „über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche", Jahrg. I, S. 232 u. 444; ein dritter Artikel ist für das bis jetzt noch nicht erschienene 3. Heft des IV. Jahrgangs angekündigt, wogegen schon in Jahrg. III, S. 232 unter dem Titel: „Die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältniß zum Wesen der Kirche" jenen geschichtlichen Erörterungen eine mehr theoretische Ausführung desselben Hauptgedankens an die Seite gestellt ist. In den geschichtlichen Artikeln durchläuft der verehrte Verfasser, zurückgehend auf die Staaten des heidnischen Alterthums, alle Phasen der Vermischung von weltlichem und geistlichem Regiment, in welcher er ein bis jetzt permanent gewesenes Uebel sieht. So sehr wir uns auch hier wieder der historischen Meisterschaft des Verfassers, besonders in der klaren Präzisirung, Charakterisirung und Gruppirung der historischen Momente freuen, so sind uns

doch über Hauptpunkte, die den Kern seiner Kritik bilden, nicht alle Zweifel gelöst. Er sagt Jahrg. I, S. 243 (womit Jahrg. III, S. 242 f. zu vergleichen): „Indem im Christenthum dem Individuum die höchste und ewige Stellung lediglich vermittelt wird durch sein menschheitliches Geschaffensein von und zu Gott und die weltgeschichtliche Erlösungsthat Gottes, so greift damit auch der soziale Lebenstrieb des Christenthums weit über die Grenzen des einzelnen volklichen und staatlichen Daseins hinaus, und ebendamit ist die Kirche eine vom Staat unterschiedene Gruppirung und Ordnung des Lebens. Die Kirche ist ihrer Idee nach darauf angelegt, selber eine civitas, ein in dem Umkreis ihrer besonderen Bestimmung selbstständiges Gemeinwesen, ja, wenn wir die Worte in einer gewissen Verallgemeinerung gebrauchen dürfen, ein Staat zu sein, ein Reich, und wenn auch nicht ein Reich von dieser Welt, doch ein Reich *in* dieser Welt.“ In dem engen Anschluß des kirchlichen Lebens an das nationale Leben, wodurch die Kirche zur Landeskirche wird — wo, wie er a. a. O. die ihm entgegenstehende Ansicht, sie auf's Aeußerste schärfend, ausdrückt, „die Religion Nichts ist, als eine besondere Manifestation eines Nationallebens, als eine der Erscheinungsseiten des durch die Volksart bestimmten staatlichen Daseins“ —, erkennt daher der Herr Verfasser eine prinzipielle Verkehrung und Fälschung der Idee der Kirche, daher ihm auch die Vereinigung staatlichen und kirchlichen Regimentes, die er Theokratie nennt, als ein den protestantischen Kirchen von Anfang inhärirender, nur in ihnen anders als in der römischen Kirche sich gestaltender Grundfehler erscheint. Dies eben ist der Punkt, wo wir uns von der Richtigkeit des Gesagten nicht überzeugen können. Jener Trieb zur Expansion, der sich an keinen Schlagbaum zwischen Völkern und Staaten kehrt, ist unzweifelhaft der Kirche eigen, er ist ihr vom Herrn eingesenkt; auf ihm beruht alle Missionsthätigkeit. Aber wenn nun der protestantische Missionar, der etwa von Basel oder von Barmen ausgegangen ist, in Ostindien oder auf der Westküste von Afrika eine Gemeinde, allmählich auch mehrere Gemeinden, zuletzt vielleicht einen ganzen Volksstamm für's Evangelium gewonnen hat: so wird er zwar sehr natürlicherweise die ihm von der Heimath her gewohnten

ld liebgewordenen Formen des kirchlichen, des gottesdienstlichen bens, so gut es geht, auf die neue Gemeinde übertragen, wird e heimischen Lieder in die Landessprache übersetzen, die heimischen Melodien singen lassen, den heimischen Katechismus zum Unterricht nd Bekenntniß gebrauchen: aber er wird nicht das geringste Bedürfniß fühlen, nunmehr diese neuen Gemeinden in organischen Verband mit der Baseler oder Barmener Kirchenbehörde zu setzen, nd auch diese Behörden werden nicht daran denken, irgendeinen Anspruch darauf zu machen, daß die neue Kolonie des Christenthums unter ihre Botmäßigkeit gestellt werde; sondern, wenn einmal die evangelische Mission ihr Werk bis zu diesem ihrem erwünschten Ziele gebracht hat, dann wird sie ein einheimisches Kirchenregiment gründen. Daß jener Trieb zu äußerer organischer Verbindung mit dem Kirchenregiment des Mutterlandes weder hüben noch drüben sich regt, das müßten wir, wenn der Herr Verfasser recht hat, beklagen; wir finden aber nicht, daß Christus Etwas er Art befohlen, die Apostel Etwas der Art gethan hätten; die römische Kirche thut es, aber nur auf Grund von Behauptungen nd durch Mittel, die wir als unrecht und unwahr verwerfen müssen. Gemeinschaft aller Glaubensgenossen, κοινωνία πνεύματος Phil. 2, 1), diese streben auch wir an, ja wir haben sie immer schon als Gemeinschaft im Gebet, als Wissen von einander, als theilnehmendes Achten auf einander, als Bereitwilligkeit zu jener Liebeserweisung, wie Paulus 1 Kor. 8 u. 9 sie unter den Gemeinen in Gang setzte. Aber solche κοινωνία πνεύματος ist noch keine Festsetzung gemeinsamer kirchlicher Lebensordnung, noch keine Aufstellung gemeinsamen Regiments; wie der Protestantismus gar nicht das Bedürfniß in sich trägt, einen gemeinsamen sichtbaren Mittelpunkt zu haben, von dem alle jene Ordnungen für das religiöse Leben ausgehen müßten, um gültig zu sein, sondern der lebendige Mittelpunkt, von dem nicht statutarische Gebote, dafür aber das geistliche Leben selber ausgeht, ihm immer nur ein unsichtbarer, Christus der Herr ist, der sich die Sammlung aller Gläubigen zu einer auch sichtbar zusammengehörigen Gemeinde selbst vorbehält für die Ewigkeit: so ist uns auch jene Gemeinschaft der Gläubigen, jene Katholizität, vorerst noch eine geistige —

wenn man will, eine formlose, nicht ein Gegenstand äußerer Institution, sondern ein Gegenstand des Glaubens; und wenn auch diese Idee allerdings, wie jeder lebenskräftige Gedanke, sich alsbald zu verwirklichen strebt, so kann sie es außer jenen mehr zufälligen und mittelbaren Wegen, in bestimmterer Weise nur insoweit thun, als die Genossen des Glaubens auch persönlich einander nahe stehen, als sie ein gemeinsames Leben führen, also irgendwie geographisch sich beisammen finden. Nun würde dies von der Katholizität zum Independentismus, von einem Extrem zum andern führen. Allein damit sänken wir unter die Linie dessen herab, was zur Realisirung jener Gemeinschaft auch in dieser Welt möglich ist; wir würden, wie der Katholizismus das Maß der Gemeinschaft zu groß nimmt, es unsererseits zu klein nehmen; wir hätten keine Kirche mehr, sondern nur Denominationen. Dafür ist uns an der Einheit eines Volkes eine natürliche, von Gott geordnete Basis gegeben, auf der sich auch die kirchliche Gemeinschaft realisiren, auf der sie feste Formen annehmen kann. Wo eine Menschenmenge durch Einen Stammcharakter, durch Eine Geschichte, durch Eine Sprache, Eine Volkssitte, Eine Staatsordnung zur Einheit verbunden ist, da ist auch die Herstellung Einer religiösen Lebensordnung, eines einheitlichen Gottesdienstes, einer einheitlichen Leitung der religiösen Interessen und Bewegungen möglich; ja, da ist eine solche Einheit ein wirkliches Bedürfniß; ein christliches Volk ist doch dann erst seiner vollen nationalen Einheit sich bewußt, wenn es auch in seinen heiligsten Anliegen sich mit einander Eins weiß. Damit scheinen wir in eine bedenkliche Nähe zu demjenigen Zustand zu gerathen, den unser Verfasser a. a. O. so bezeichnet: daß die Religion nichts Anderes sei, als eine besondere Manifestation des Nationallebens, als eine der Erscheinungsseiten des durch die Volksart bestimmten staatlichen Daseins. Allerdings, uns ist auch das religiöse Leben einer Nation eine der verschiedenen Seiten des nationalen Gesammtlebens; aber das heißt denn doch nicht, es sei die Religion Nichts, als eine Manifestation des Nationallebens; sie ist ein Höheres, Allgemeineres, nicht aus dem Nationalgeiste Geborenes, sondern demselben Gegebenes, ihm auf dem Wege der Mission Zugekommenes; aber dieses Universale geht in die Völker-

ndividualitäten ein, es wird vom Germanen anders aufgenommen, anders assimilirt und verarbeitet als vom Romanen, vom Sachsen anders als vom Schweizer, vom Franken anders als vom Schwaben; und indem es so, statt jedem Volk denselben Stempel aufzudrücken und in Mexiko wie in Rom und in Wien die Messe lateinisch zu lesen, vielmehr in den Geist und die Art jedes Volkes eingeht und so in aller Welt Zungen redet, wird das Allgemeine wirklich zugleich ein Nationales; das gemeinsame religiöse Leben wird, ohne darum sein höheres, allgemeineres Wesen, seine über alle irdischen Grenzen hinüberreichende, geistige Natur zu verleugnen, doch in seiner Darstellung zu einem Moment des nationalen Gemeinlebens überhaupt. Das hat sich historisch darin erwiesen, daß, sobald die gewaltsam zusammengehaltene Einheit des katholischen Kirchenwesens für die Bekenner des Evangeliums gesprengt war, nicht einem Einzigen eingefallen ist, nun ein gemeinsames Kirchenregiment, eine gemeinsame Gottesdienstordnung u. s. w. für alle Evangelisch-Gläubigen festzustellen; keine evangelische Kirchenordnung hat je einen solchen Anspruch gemacht: und wenn die Entstehung der evangelischen Kirche in der Form von Landeskirchen, äußerlich betrachtet, eine Wirkung der Umstände war, da keine andere Form für den Augenblick möglich war: so ist es vielmehr unsere feste Ueberzeugung, daß damit doch nur ein richtiges, natürliches Verhältniß hergestellt wurde.

Daran knüpfen sich nun aber noch zwei weitere Erörterungen, in welchen die Konsequenzen der obigen Differenz der Ansichten besonders stark hervortreten. Wir sehen leicht ein, daß, wenn das kirchliche Leben einen wesentlich nationalen Charakter gewinnt, wenn die Kirche Landeskirche wird, alsdann sie nicht als organisirte Volksgemeinschaft geschieden sein kann vom allgemeinen Organismus des Volkslebens, d. h. vom Staate. Würde dieser als das Weltliche, Profane, als die nur unheilige Zwecke mit unheiligen Mitteln verfolgende Macht, als organisirte Gewalt aufgefaßt, dann könnte er selbstverständlich niemals in irgendeiner Weise sich an kirchlichen Dingen betheiligen. Aber gerade diesen Gegensatz, diesen falschen Dualismus zwischen Geistlichem und Weltlichem hat die Reformation zerstört; mit ihr ist nicht nur der Staat zum Be-

wußtsein gekommen, daß er ein sittliches Institut ist, also was irgend im Volksleben ethischer Natur ist, ebendarum auch ihn angeht, — sondern die Reformatoren haben dies in mannichfacher Weise anerkannt, wenngleich noch oft jener alte, anerzogene Dualismus sich in ihnen geltend macht und dadurch Unklarheit in die Sache gebracht wird. Ebendeshalb können wir es nicht, wie unser Herr Verfasser thut (S. 473 ff.), den Kirchenordnungen zum Vorwurf machen, daß sie Staat und Kirche, wie er es zu stark bezeichnet, zur Theokratie verschmolzen haben. Als die eigentlich klassischen Aussprüche über diese theokratischen An- und Absichten, zumal der Fürsten, hebt er S. 485 die Aeußerungen hervor, die im Vorwort zur großen württembergischen Kirchenordnung von 1559 Herzog Christoph, „sonst vielleicht der edelste Typus des protestantischen Fürstenthums jener Zeit“, gethan habe. Wir meinen, er sei das nicht nur „sonst“, sondern gerade auch in diesem Akt in vollem Sinne gewesen. „Wie wir uns dann — ungeacht, daß etzlicher Vermeinen nach der weltlichen Oberkeit allein das weltlich Regiment zustehen solt — vor Gott schuldig erkennen, und wissen unsers Ampts und Berufs seyn, wie auch daß Gott der Allmächtig in seinem gestrengen Urtheil von Uns erfordern würdet, vor allen Dingen unsre untergebene Landschaft mit der reinen Lehr des heiligen Evangelii, so den rechten Frieden des Gewissens bringt, und die heilsame Waid zum ewigen Leben ist, versorgen, und also der Kirchen Christi mit Ernst und Eifer annehmen, dann erst und daneben, in zeitlicher Regierung nützliche Ordnung und Regiment, zu zeitlichem Frieden, Ruh, Einigkeit und Wohlfahrt, welche auch von Gott dem Allmächtigen um des vorgehenden willen (ge)geben würde, anzustellen und zu erhalten ꝛc.“ Das ist allerdings nicht nach irgendeinem kanonistischen Lehrsatze gesprochen, aber es ist gesprochen aus dem klaren, reinen und festen evangelischen Gewissen; es ist gesprochen aus dem, wenn auch noch weit nicht auf Theorien sich stützenden, aber in der Wahrheit ruhenden Bewußtsein, daß der Staat als sittliche Macht nicht das Religiöse, als ihn Nichts angehend, von seiner das ganze Volksleben umfassenden Aufgabe ausschließen darf. Wir gestehen, daß wir hierin viel weniger Theokratisches, als vielmehr etwas Patriarchalisches sehen;

so wenig der Hausvater, weil er Laie ist, sich darum der Pflicht wird enthoben glauben, für das geistliche Wohl seiner Kinder zu sorgen, — so wenig irrt ein christlicher Fürst in seinem Gewissen, wenn er sich vor Gott verpflichtet achtet, sein Volk mit Gottes Wort zu versorgen. a)

Das heißt nun nicht, der Fürst sei berufen, Gottes Wort zu predigen (wiewohl Fürst Georg von Anhalt das bekanntlich gethan hat), oder seine Amtleute des Werktags auf den Kanzleien arbeiten und des Sonntags das Sakrament administriren zu lassen. Sondern jene Versorgung wird darin bestehen, daß er die geistlichen Dinge durch Diejenigen berathen und vollziehen läßt, die dazu den speziellen Beruf als Gottesgelehrte haben, wie er die Justiz durch Juristen, die Sanitätspflege durch Mediziner besorgen läßt. Mit anderen Worten: der Fürst macht die Religion seines Volkes so wenig, als er die Wissenschaft macht; diese geistigen Potenzen sind im Volke selbst vorhanden und lebendig; ihnen nun den freien Spielraum zu gewähren, daß die Lebenskräfte alle sich frisch ent-

a) Wie der Herr Verfasser dem Herzog Christoph nicht durchaus gerecht wird, so glauben wir, daß er Jahrg. III, S. 251 auch unserem Herzog Ulrich Unrecht thut. „Es möge“, sagt er dort, „daran erinnert werden, daß selbst nicht eben sehr geistliche Naturen unter den Fürsten des Reformationszeitalters nichtsdestoweniger es für Pflicht halten, sich bei ihren Unterthanen im Nimbus der religiösen Seite des Regentenberufes einzuführen.“ Als Paradigma hievon wird dann Ulrich genannt und ihm als Hauptverbrechen angerechnet, daß er mit Hülfe der aufrührerischen Bauern sein Land wieder habe gewinnen wollen, — ein Versuch, der aber bekanntlich nicht zu einem Anfang der Ausführung gelangte. Was Letzteres betrifft, so ist nur zu sagen, daß, wenn Ulrich nicht unabläßig bedacht gewesen wäre, zu seinem Recht zu kommen, das schöne Württemberg heute noch die Segnungen österreichischer Herrschaft und jesuitischer Seelsorge genießen würde. Wenn er einem solchen Feinde gegenüber selbst die Hülfe der Bauern nicht verschmähte, so ist ihm das in solcher Zeit wahrlich nicht übel zu nehmen, so sehr es ein Glück für ihn und uns war, daß aus diesen gefährlichen Planen Nichts geworden ist. Was aber jenen „Nimbus“ anbelangt, so haben wir, trotz aller Schattenseiten an Ulrich's Charakter und Verfahren, darüber nicht den mindesten Zweifel, daß es ihm mit dem Evangelium ein Ernst war, ganz anders als z. B. dem Moriz von Sachsen. Er war kein Mann, der fromme Mienen anzunehmen verstand; mit einem Nimbus sich zu umgeben, hat er nie gelernt.

wußtsein gekommen, daß er ein sittliches Institut ist, also was irgend im Volksleben ethischer Natur ist, ebendarum auch ihn angeht, — sondern die Reformatoren haben dies in mannichfacher Weise anerkannt, wenngleich noch oft jener alte, anerzogene Dualismus sich in ihnen geltend macht und dadurch Unklarheit in die Sache gebracht wird. Ebendeshalb können wir es nicht, wie unser Herr Verfasser thut (S. 473 ff.), den Kirchenordnungen zum Vorwurf machen, daß sie Staat und Kirche, wie er es zu stark bezeichnet, zur Theokratie verschmolzen haben. Als die eigentlich klassischen Aussprüche über diese theokratischen An- und Absichten, zumal der Fürsten, hebt er S. 485 die Aeußerungen hervor, die im Vorwort zur großen württembergischen Kirchenordnung von 1559 Herzog Christoph, „sonst vielleicht der edelste Typus des protestantischen Fürstenthums jener Zeit", gethan habe. Wir meinen, er sei das nicht nur „sonst", sondern gerade auch in diesem Akt in vollem Sinne gewesen. „Wie wir uns dann — ungeacht, daß etzlicher Vermeinen nach der weltlichen Oberkeit allein das weltlich Regiment zustehen solt — vor Gott schuldig erkennen, und wissen unsers Ampts und Berufs seyn, wie auch daß Gott der Allmächtig in seinem gestrengen Urthell von Uns erfordern würdet, vor allen Dingen unsre untergebene Landschaft mit der reinen Lehr des heiligen Evangelii, so den rechten Frieden des Gewissens bringt, und die heilsame Waid zum ewigen Leben ist, versorgen, und also der Kirchen Christi mit Ernst und Eifer annehmen, dann erst und daneben, in zeitlicher Regierung nützliche Ordnung und Regiment, zu zeitlichem Frieden, Ruh, Einigkeit und Wohlfahrt, welche auch von Gott dem Allmächtigen um des vorgehenden willen (ge)geben würde, anzustellen und zu erhalten ꝛc." Das ist allerdings nicht nach irgendeinem kanonistischen Lehrsatze gesprochen, aber es ist gesprochen aus dem klaren, reinen und festen evangelischen Gewissen; es ist gesprochen aus dem, wenn auch noch weit nicht auf Theorien sich stützenden, aber in der Wahrheit ruhenden Bewußtsein, daß der Staat als sittliche Macht nicht das Religiöse, als ihn Nichts angehend, von seiner das ganze Volksleben umfassenden Aufgabe ausschließen darf. Wir gestehen, daß wir hierin viel weniger Theokratisches, als vielmehr etwas Patriarchalisches sehen;

der Hausvater, weil er Laie ist, sich darum der Pflicht
hoben glauben, für das geistliche Wohl seiner Kinder zu
— so wenig irrt ein christlicher Fürst in seinem Gewissen,
sich vor Gott verpflichtet achtet, sein Volk mit Gottes
versorgen. a)

heißt nun nicht, der Fürst sei berufen, Gottes Wort zu
(wiewohl Fürst Georg von Anhalt das bekanntlich gethan
:r seine Amtleute des Werktags auf den Kanzleien arbeiten
Sonntags das Sakrament administriren zu lassen. Son-
: Versorgung wird darin bestehen, daß er die geistlichen
urch Diejenigen berathen und vollziehen läßt, die dazu den
Beruf als Gottesgelehrte haben, wie er die Justiz durch
, die Sanitätspflege durch Mediziner besorgen läßt. Mit
Worten: der Fürst macht die Religion seines Volkes so
ls er die Wissenschaft macht; diese geistigen Potenzen sind
: selbst vorhanden und lebendig; ihnen nun den freien
ım zu gewähren, daß die Lebenskräfte alle sich frisch ent-

---

der Herr Verfasser dem Herzog Christoph nicht durchaus gerecht wird,
auben wir, daß er Jahrg. III, S. 251 auch unserem Herzog Ulrich
ht thut. „Es möge", sagt er dort, „daran erinnert werden, daß
nicht eben sehr geistliche Naturen unter den Fürsten des Reformations-
ters nichtsdestoweniger es für Pflicht halten, sich bei ihren Unterthanen
Nimbus der religiösen Seite des Regentenberufes einzuführen." Als
digma hievon wird dann Ulrich genannt und ihm als Hauptverbrechen
echnet, daß er mit Hülfe der aufrührerischen Bauern sein Land wieder
gewinnen wollen, — ein Versuch, der aber bekanntlich nicht zu einem
ng der Ausführung gelangte. Was Letzteres betrifft, so ist nur zu
, daß, wenn Ulrich nicht unablässig bedacht gewesen wäre, zu seinem
zu kommen, das schöne Württemberg heute noch die Segnungen
eichischer Herrschaft und jesuitischer Seelsorge genießen würde. Wenn
iem solchen Feinde gegenüber selbst die Hülfe der Bauern nicht ver-
hte, so ist ihm das in solcher Zeit wahrlich nicht übel zu nehmen,
)r es ein Glück für ihn und uns war, daß aus diesen gefährlichen
en Nichts geworden ist. Was aber jenen „Nimbus" anbelangt, so
ı wir, trotz aller Schattenseiten an Ulrich's Charakter und Verfahren,
er nicht den mindesten Zweifel, daß es ihm mit dem Evangelium ein
: war, ganz anders als z. B. dem Moriz von Sachsen. Er war kein
n, der fromme Mienen anzunehmen verstand; mit einem Nimbus sich
mgeben, hat er nie gelernt.

so verfahren; aber erstlich ist das eben der Unterschied z
Zeiten, wo ein Neues geboren wird, und zwischen solchen, w
ses Neue neben dem sich noch forterhaltenden Alten sich eing
und jedes von Beiden sich eine rechtliche Existenz errunge
und zweitens: gerade jenen Gesichtspunkt, daß das religiöse
sich individualisire, daß verschiedene Konfessionen neben ei
bestehen können, haben wir erst durch die Reformation gew
dieser Gedanke hat sich erst, langsam zwar, aber doch nu
ihrem Schooß entwickelt. Hätten die evangelischen Fürsten
einzelnen Pfarrer und Laien gewähren lassen, der Katholik
wollte, wozu bei Vielen schon die vis inertiae, die Macht de
wohnheit und hundert andere Einflüsse mitwirken konnten;
sie dem Prinzip der Individualisirung zu lieb Crethi und
Schwenkfelder und Wiedertäufer, zugelassen; wahrlich, wir w
heute nicht ruhig auf unserem Katheder sitzen und evangelische
logie lehren. Weiter aber mag man jene Individualisirun
religiösen Lebens noch so sehr respektiren, — wenn überhau
Kirche existiren soll, so muß das Individualisiren irg
Grenze haben, sonst hat am Ende jedes christliche Individuum
mit sich selber noch Kirchengemeinschaft. Das aber ist nun
der echten kirchlichen Weisheit, im Symbol, im Katechismu
Liturgie, in der Verpflichtungsformel für die Geistlichen,
Ueberwachung der Lehre, in der kirchlichen Disziplin gena
Grenze zu treffen, jenseits welcher die Individualisirung z
gation des kirchlichen Gemeinbewußtseins, zur Häresie wird, d
welcher aber der Wissenschaft und dem Leben, der Predig
Katechese die Freiheit individueller Bewegung und Ausp
gelassen werden muß. Daß aber die innerhalb solch nothw
Grenze auch von uns geforderte Freiheit an eine bestimmte
fassung der Kirche gebunden sei, daß nicht z. B. unter einem
torialistisch geführten Summepiskopat diese Freiheit ebens
denkbar sei, wie unter synodalen Einrichtungen, und umgekeh
bei letzteren nicht die Majoritäten einen ebenso harten Druc
üben können, wie ein summus episcopus oder ein wirklich
schof: darüber brauchen wir einem Meister historischer Wisse
gegenüber kein Wort zu verlieren. Wir wollten überhau

ſen, das, was in evangeliſchen Landen thatſächlich geſchehen
u vertheidigen, da es ſich uns unter andere Geſichtspunkt
als von welchen der Herr Verfaſſer ausgeht. Freilich kann
nicht geleugnet werden, daß durch ſolche Nationaliſirung der
— eben durch jenes Verhältniß zwiſchen ihr und dem
e, welches der Herr Verfaſſer ein theokratiſches nennt —
Menge Individuen ihr zugeführt und in ihr feſtgehalten wer-
die als membra mortua zum Vortheil beider Theile beſſer
en blieben. Es ſind ja auf dieſem Wege nicht minder, als
enen, die die römiſche Kirche betritt, die ſogenannten Maſſen-
entſtanden. Das iſt ein Uebelſtand, ein Pfahl im Fleiſch
irche, den wir wahrlich nicht leichtſinnig überſehen. Aber
die Kirche auch gänzlich vom Staat, von jeder Berührung
hm ſich frei erhielte, wäre ſie vor jenem Uebel geſichert?
Geſchichte der erſten Jahrhunderte beweiſt das Gegentheil,
ie Sekten ſind heute noch der Gegenbeweis. Wenn aber auch
taat dadurch, daß er mit der Kirche ſich verbindet, eine
e fauler Fiſche in ihr Netz hereinſchwemmt: ſo wird dieſer
and dadurch in der That aufgewogen, daß auch eine Menge
iduen, die ſonſt, z. B. in Folge der Indolenz oder Gott-
it ihrer Eltern, mit chriſtlichen Einflüſſen, mit den Segnun-
er Kirche niemals in Berührung kommen würden, nun auf
Wege in den Bereich ihres Wirkens hineingerückt werden
ihnen ſo dieſe Zwangs-Anſtalt (die übrigens in neuerer
. B. durch Civil-Ehe u. A. m. alles Gehäſſige von ſich ab-
bemüht iſt) zu einem dankenswerthen Mittel wird, ſich
in freier Aneignung auch des wirklichen und vollen Segens
cher Wahrheit und Sitte theilhaftig zu machen. Auch kann
er kein Zweifel beſtehen, daß „die Verbindung mit dem Staate,
h mit einem wahrhaften Staate, für die Kirche eine Bürg-
iſt gegen die Gefahr eines Zerfallens in Sekten“ (Haſe,
akademiſch-proteſtantiſche Reden, 1863. S. 22). Das Bei-
von Nordamerika iſt wahrlich abſchreckend genug. — Nur
Vollſtändigkeit halber bemerken wir noch kurz, daß uns nach
den entwickelten Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen der
e und dem Staat in evangeliſchen Landen auch die einem

evangelischen Fürsten gegenüber seinen katholischen Unterthanen ge- gebührende Stellung, die nur theilweise dieselbe sein kann, theil- weise aber eine wesentlich andere sein muß, als zu den evangelischen Unterthanen, sich am einfachsten und richtigsten zu ergeben scheint, was jedoch weiter auseinanderzusetzen uns von der eigentlichen Auf- gabe dieser Anzeige zu weit abführen würde.

Tübingen. Palmer.

2.

Beiträge zur Kirchenverfassungs-Geschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. Von Dr. K. B. Hundeshagen, Großherzogl. Badischem Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg. Erster Band. Wiesbaden, bei Jul. Niedner. 546 Seiten. (Selbstanzeige.)

Der vorliegende erste Band des obengenannten Werkes enthält folgende drei, zwar für sich bestehenden, aber gleichwohl durch einen inneren Gedankenzusammenhang unter einander verknüpften Ab- handlungen. I. Das religiöse und das sittliche Ele- ment der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegen- seitigen Verhältniß und dem unterschiedenen Ein- fluß desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus (S. 1—123). II. Das Re- formationswerk Ulrich Zwingli's oder die Theokra- tie in Zürich (S. 125—287), nebst einem Anhang: Das Ver- hältniß Calvin's zu Zwingli (S. 288—297). III. Die unterscheidende religiöse Grund-Eigenthümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantis- mus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung (S. 299—546).

Wenn bei einem wissenschaftlichen Werke, wie diese Sammlung Abhandlungen, noch nach einem besonderen Antrieb zu Anlung und Veröffentlichung der darin enthaltenen Untersuchungen ragt werden darf, so wird der mich bewegende Antrieb auf den ten Seiten dieses Bandes zu erkennen sein, wo ich die Ueberzgung nicht verhehlt habe, daß die evangelische Kirche Deutschds großen Krisen entgegengeht, brennende Fragen in ihrem Schooße birgt, überhaupt Aufgaben ganz neuer Art vor sich hat, deren glücklicher Erledigung und Lösung die Wissenschaft der che keine wichtigern Dienste zu leisten vermag, als wenn sie ein ge versäumtes und hintangestelltes Thema: die Erörterung von n gesellschaftlichen Existenzbedingungen und Lebensgesetzen, ernstin Angriff nimmt. Die Summe der in beiderlei Hinsicht ertelten maßgebenden Grundsätze, — das ist, kurz ausgedrückt, der griff von Kirchenpolitik, welcher diesen „Beiträgen" zu Grunde t. Für theologische Gemüther, für welche das Wort „Politik", nders im Zusammenhang mit dem Wort „Kirche", vielleicht h immer etwas Anrüchiges hat, sei daran erinnert, daß das von s gebrauchte Wort „Kirchenpolitik" wenigstens auf reformirtem den längst eingeführt gewesen ist und zwar durch den berühmten sbert Voëtius, den Mann der striktesten Orthodoxie, welr unter demselben bereits thatsächlich weit mehr befaßte, als wir n gewohnt sind, Kirchenrecht zu nennen, nämlich die scientia ra regendi Ecclesiam visibilem. a)

Sofern die beiden auf dem Titel bezeichneten Materien notorisch den lange Zeit in der deutschen Theologie verabsäumten gehört ten und unserem Kirchenwesen eine normale gesellschaftliche Gelt meistens noch mangelt, war vor Allem der tiefere Grund

a) G. Voëtius, Politica ecclesiastica. P. I. lib. 1. p. 1: »Natura ejus sequenti definitione explicatur: est Scientia sacra regendi Ecclesiam visibilem. Cum autem vox haec sit ambigua, et notare possit aut habitum in mente, aut artem, methodum, systema praeceptorum sive in libro, sive in ore docentis: praemonemus priori notione hic sumi. Definitum est Politica Ecclesiastica: quae etiam simpliciter Ecclesiastica dici potest, quomodo scientia regendi πόλιν aut πόλεις ab objecto suo Politica dicitur« etc.

beider Arten von Mangel aufzudecken. Dies ist versucht worden
der ersten der drei Abhandlungen. Da für jede Art von ge
schaftlicher Gestaltung das Wichtigste ist die Verhältnißbestimm
zwischen dem Individuellen, dem Subjekt und dem Substanti
Allgemeinen, dem sich das einzelne Subjekt gliedlich einordnen s
so mußte mit einer Untersuchung über das Verhältniß zwischen d
gläubigen Subjekt zu der kirchlichen und religiösen Objektivität
reformatorischen Protestantismus der Anfang gemacht werden.
diesem Interesse ist in dem Abschnitt I die Lehrbildung d
Protestantismus (S. 6—52) auf diesen Gesichtspunkt nä
angeschaut und in der reformatorischen Lehre vom Glauben
Zusammenhang des Rechtfertigungsdogma's, in dem dynamisc
Moment des ursprünglichen protestantischen Glaubensbegriffes,
der Nachweisung richtiger Vorstellungen vom Verhältniß des Nat
lichen zum Uebernatürlichen in der älteren Lehrbildung, endlich
der Vindikation gesunder Begriffe vom Humanen und von der Wü
der Urnatur des Menschen, für dieselbe das Recht, aber auch
Begrenzung des Menschlich-Subjekiven nachgewiesen worden. D
gegen durfte andererseits die Thatsache nicht hintangestellt werd
daß die hiermit prinzipiell so bestimmt anerkannte Potenz der s
lichen Freiheit des Subjekts zu einer unverkümmerten Entwicklu
nicht gelangt, vielmehr durch das Uebergewicht einer einseitig-re
giösen Weltansicht auf dem einen Punkte mehr, auf dem and
weniger niedergehalten und fast erdrückt worden ist. Ich habe d
deutlich zu machen gesucht durch Hinweisung auf die bei d
achtungswerthesten Ernst in Allem, was des Menschen Sünde
trifft, doch nicht hinreichend behutsame und psychologisch genüge
Behandlung der sonst für den Wesenscharakter des evangelisc
Protestantismus so grundbestimmenden Lehren von der Erbsü
und von der Prädestination, vorzüglich aber durch Hinweisung
die Luther'sche Abendmahlslehre und die Umsetzung des dynamisc
Glaubensbegriffes in einen mechanischen in Folge des Abendmah
streites.

Die Unterabtheilung II sucht die nachtheiligen Rückwirkun
des nicht zur Klarheit und Harmonie durchgebildeten Verhältni
zwischen der sittlichen Subjektivität und der religiösen Objektivi

dem Gebiet der Kirchenbildung des Protestantismus nach-
:isen (S. 52—123). War dem Katholizismus einst seine ge-
haftliche Gestaltung schon an sich durch den Aufbau des Lehr-
iffes auf der Grundlage des magisch wirkenden Sakramentes
die dem Gehorsam auf politischem Gebiet sehr verwandte
ur seines Glaubensbegriffes wesentlich erleichtert worden, indem
ach die Kirche von selbst in die zwei Klassen der Träger der
amentalen Autorität und Regierenden, und diejenige der das
rament Empfangenden und von jenen Abhängigen und Gehor-
den zerfiel, so war die dem hierarchischen Organismus entgegen-
zte protestantische Vorstellung von der Kirche als der gläubigen
meinde im Unterschied von Staat und Welt nicht nur an
weit weniger leicht zu vollziehen, sondern auch in Folge der
en obigen wichtigen Stücken gebliebenen Unklarheit unterlag die
estantische Kirchenbildung wesentlichen Hemmungen. Ich habe
uf aufmerksam gemacht, wie diese Hemmungen wohl unter dem
tung gebenden Druck der Verfolgungen in den sogenannten „Kir-
unter dem Kreuz", vor Allem in der französischen Hugenotten-
e, überwunden werden konnten, anderwärts dagegen jenes
ergewicht der religiösen-Weltbetrachtung über die sittliche Welt-
ung des Subjekts eine normale Ausbildung des Gemeinde-
zips, wie des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, hindern
te. Anstatt die so laut und wiederholt als Postulat aufgestellte
eidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment
einer von der bürgerlichen Gemeinde unabhängigen Gemeinde
gläubigen Bekenner, gestaltete sich von Wittenberg wie von Zürich
eine Staatkirche, oder genauer: der deutsch-lutherische wie der
eizerisch-zwingli'sche Staat nahm einen ganz besonders in Zürich
traffster Spannung ausgeprägten theokratischen Charakter an.
war zu diesem Zweck nothwendig, das Wesen der Theokratie, so-
der theokratischen Staatsgestaltung (S. 62—76) nach allen
tungen zu untersuchen, die dadurch herbeigeführte Hemmung des
ürfnisses religiöser Individualisirung zu erweisen, und als Re-
t die noch immer nicht genugsam erkannte Bedeutung des sorg-
gen Auseinanderhaltens von Staat und Kirche vor Augen zu
n. Im Anschluß daran sind (S. 77—89) die von Außen

kommenden Momente geschildert, unter deren Einwirkung die theokratische Staatsgestaltung im protestantischen Europa sich so weit verbreitete: das dringende Bedürfniß, der vakant gewordenen Kirchengewalt die Staatsgewalt als zur Zeit einzig mögliches Surrogat zu substituiren; die daraus folgende Initiative der Staatsgewalt in allen Religionssachen und — unter Hinweisung besonders auf die sächsischen Visitations-Artikel von 1527 — die förmliche Aufnahme der Religions-Einheit in die Staats- und Volks-Einheit; der gehobene Begriff des Protestantismus vom Staat; der religiöse Nimbus des christlichen Regentenberufes, unter Konnivenz der Theologen zu dem Nothstand der thatsächlichen Verhältnisse, aber auch unter dem Gewicht mächtiger geschichtlicher Ueberlieferungen, besonders dem Einfluß der Staatslehre Augustin's auf die Reformatoren. Im Weiteren werden die verhängnißvollen Konsequenzen der Augustin'schen Ansicht von einer, den Einzelnen mit diskretionärer Gewalt gegenüberstehenden christlich-staatlichen Erziehungs-Anstalt in der Zurückstellung des sittlichen Personcharakters im älteren Protestantismus geschildert (S. 91 ff.) Weit bestimmter als bisher glaube ich im Folgenden den theokratischen Gedanken sowohl nach Theorie als Praxis in der Kirchenbildung Zwingli's nachgewiesen zu haben, indem Zwingli in diesem Stück selbst weit über Calvin hinausschreitet. Im Besonderen hoffe ich dies nachgewiesen zu haben durch die erstmalige richtige Erklärung der vielberufenen und neulich noch von Stahl zu seinen Angriffen gegen Zwingli benutzten zweiundvierzigsten Schlußrede von den weltlichen Obrigkeiten, daß sie: „so sy untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, mögend sy mit Gott entsetzt werden" (S. 95 ff.). Im Gefühl des Bedürfnisses, diese Seite des älteren Protestantismus deutlicher als bisher an's Licht zu stellen, habe ich eine auf die älteren christlichen Jahrhunderte, soweit nöthig, zurückgreifende Uebersicht über die Geschichte der Gewissens- und Bekenntnißfreiheit an das Vorhergehende angereiht (S. 104—118). Luther's freiere und gesundere Ansicht über das Einschreiten gegen in der Lehre Abweichende durch äußere Maßregeln und Strafen tritt hier im Ganzen vortheilhaft hervor gegen die nur unvollkommene Anerkennung der Gewissensfreiheit in Theorie und Praxis des von

seinem theokratischen Ideal erfüllten Zwingli, sowie gegenüber dem häufigen kriminellen Vorgehen gegen Ketzer wie Servet, Gentilis, Sylvanus u. A. auch im nachfolgenden Calvinismus, unter Hinweisung auf Calvin, Beza, Bullinger und selbst Melanchthon, aber auch noch auf Bogermann und Voëtius. Die aus der strenger gesellschaftlichen Natur des Zwinglianismus, wie des Calvinismus, sowie aus der Uebertragung alttestamentlicher Anschauungen entsprungene Praxis der Reformirten erreicht in den genannten Thatsächlichkeiten ihre Spitze. Den Schluß bildet die Hinweisung auf das Vollgefühl der theokratischen Regentenpflicht bei den Fürsten und Obrigkeiten Deutschlands (S. 118), Luther's Zugeständnisse an die aufkommende Praxis neben Festhaltung einer abweichenden Theorie, und endlich die Darstellung der kirchenregimentlichen Praxis des orthodoxen Lutherthums in Betreff der Religionsfreiheit, aus den Schriften von Abrah. Calov, (Seite 121), und dem Konsistorialjuristen Bened. Carpzov, (S. 125). Die Auszüge aus den Schriften der genannten Männer werden hoffentlich willkommen sein.

Auf die vorhergehende Abhandlung die zweite: über das Reformationswerk Zwingli's, folgen zu lassen, wurde ich durch eine Mehrheit von Ursachen veranlaßt. Zunächst forderte eine Untersuchung über die ältere Kirchenverfassungs-Geschichte des Protestantismus eine sorgfältige Darstellung der Zürcherisch-Zwingli'schen nothwendig schon darum, weil sie von allen kirchlichen Organisationsversuchen der geschichtlich früheste ist. Sie ist daher, abgesehen von dem, was bereits oben über ihren scharf ausgeprägten theokratischen Charakter bemerkt worden ist, S. 186—225 nach allen ihren Seiten entwickelt worden. Es ließ sich aber diese Partie weder außer Zusammenhang mit der gesammten organisatorischen Thätigkeit des Schweizerischen Reformators richtig verstehen, noch letztere ohne ein gründliches Eingehen auf den Gesammtgeist des Zwingli'schen Reformationswerkes und selbstverständlich seines Urhebers. So ist die obige Abhandlung entstanden, welche demnach — ich bitte darauf zu achten — keineswegs alle Einzelnheiten von Zwingli's Leben in einer eigentlichen Biographie zusammenfassen, noch viel

weniger aber eine umfassende Darlegung seines theologischen Systems geben, wohl aber seine Eigenthümlichkeit als Begründer eines unterschiedenen Typus der Reformation aus seiner Erziehung, Bildung, den örtlichen Verhältnissen und der Zeitlage an's Licht stellen und erklären, namentlich aber den charakteristischen Vorzug Zwingli's vor Luther, seine sociale Sinnesweise, in seiner maßgebenden Bedeutung für jenen Typus und die geschichtliche Erkenntniß des Protestantismus erweisen soll. Es handelte sich darum, das lebendig hervortreten zu lassen, daß es bei Zwingli nicht auf eine Lehrreformation in der abendländischen Kirche allein abgesehen war, sondern daß er zugleich auf eine wirkliche neue Kirchenbildnng von Anfang an abzielte, für die Vollbringung dieses Gedankens aber nicht nur mit seltenen persönlichen Eigenschaften ausgerüstet, sondern dabei auch in ebenso seltener Weise durch das Zusammentreffen der verschiedensten äußeren Umstände begünstigt war. Großentheils wegen dieses merklich verschiedenen Zieles hat wohl Zwingli Luther'n, nicht aber umgekehrt Luther Zwingli'n zu verstehen gewußt. Aber auch die spätere theologische Nachwelt hat dem Schweizerischen Reformator niemals vollkommen gerecht zu werden vermocht, aus mancherlei von mir S. 128 ff. rubrizirten Ursachen, ganz besonders aber weil Zwingli's Tendenz über den engbegrenzten Kreis ihres bloßen Lehr-Interesses hinausging. So ist Zwingli wegen seiner Abendmahlslehre, seiner Aeußerungen über die Seligkeit der edleren Heiden, über die Erbsünde als bloßes „Bresten", längere Zeit in den Ruf des par excellence freisinnigen Mannes unter den Reformatoren gekommen, — eine Ehre, die näher besehen der eifrige Theokrat im Ganzen genommen schwerlich in Anspruch nehmen darf. Ganz besonders aber ist die ungemeine Thätigkeit Zwingli's wirklich auf dem politischen Gebiet nicht als das erkannt worden, was sie war: die Konsequenz seines Strebens nach einer Kirchenbildung, vielmehr als ein neben dem Lehr-Interesse herlaufendes, an sich unnöthiges Parergon, als ein vorwitziges Sicheinmischen in Dinge, welche den — aber freilich nur den Lehrreformator Nichts angehen. Gerade für das nähere Verständniß dieser doppelten politischen Thätigkeit, auf dem Gebiete des Staates wie der Kirche, wünsche ich durch die Zeichnung des theokratischen Ideals, welches Zwingli in

er Lebendigkeit vorschwebte, die Erklärung dargeboten zu haben.
r auch aus einem andern Grunde konnte ein Eingehen auf die
pelte politische Thätigkeit Zwingli's nicht umgangen werden,
ılich weil durch eine hellere Beleuchtung, als dieselbe bisher
fangen hat, das Unvollziehbare, das Falsche, das vom rein-
stlichen Standpunkt aus höchst Gefährliche und Schädliche eines
hen Ideals, das Hemmende desselben für eine echte Kirchenbildung
er als in irgendeinem Beispiel der Geschichte hervortritt und
lauter Warnungsruf bis in die Gegenwart hineinschallt. So
immt ich daher die Pflicht anerkennen mußte, gewisse große
züge Zwingli's vor Luther hervorzuheben, die bisherigen meist
ngen Maßstäbe für seine Thätigkeit zu rügen und ihn nament-
gegen die äußerst ungerechten Angriffe von Stahl in Schutz
nehmen, so wird man hoffentlich nicht Grund finden, meine
rstellung von Zwingli und seinem Reformationswerk als eine
e Apologie, oder gar als ein von blinder Bewunderung des
den eingegebenes Enkomium anzusehen. Selbstverständlich aber
fte ich mich auch der Aufgabe nicht entziehen, die großen Fehler
Zwingli's Kirchenpolitik und den naturnothwendigen Zerfall sei-
Systems, ersteren schon in seinen letzten Lebenszeiten hervor-
tend, den letzteren in den auf seinen Tod nächstfolgenden Jah-
sich offenbarend, mit in den Bereich meiner Darstellung zu
jen, namentlich zu zeigen, wie mächtig sich schon in Zwingli's
enfreund Leo Jud das Bedürfniß nach einer ganz anderen
einer solchen theokratischen Gestaltung des Verhältnisses zwischen
aat und Kirche, nämlich nach der wenige Jahre später in Cal-
's Institutio gezeichneten, Luft macht (S. 288 ff.). Wie sehr
bei diesem Theil meiner Arbeit durch die äußerst fleißigen und
anen Monographieen über H. Bullinger und Leo Jud von
rn Spitalprediger C. Pestalozzi in Zürich gefördert worden
, muß ich mit ganz besonderem Danke erkennen. Endlich: weil
der Vergleichung nicht nur mit Luther, wie ich sie S. 165 ge-
ben, sondern auch mit Calvin das eigenthümliche Wesen der
wingli'schen Reformation sich besonders kenntlich macht, habe ich
. 288 in einem besonderen Anhang sowohl die Berührungspunkte

Zwingli's und Calvin's, aus denen später der reformirte Kirchentypus erwuchs, als auch die keineswegs unerheblichen Abweichungen Beider von einander geschildert.

Bei diesem Anlaß kann ich nicht umhin, einen bereits bei einer anderen Gelegenheit zur Sprache gebrachten und auch in der Vorrede erinnerten Gegenstand von Neuem zur Sprache zu bringen. Ich weiß nicht, ob meine verehrten Fachgenossen mir das zugeben werden: mir aber scheint es, als ob unsere Kirchengeschichte trotz vieler trefflicher Leistungen doch im Ganzen sich noch nicht auf die Staffel erhoben habe, welche im Lauf der letzten Jahrzehnde von der deutschen Geschichtswissenschaft im Allgemeinen erstiegen worden ist. Nachdem unsere deutsche Geschichtsschreibung lange genug in den Interessen und Anschauungen der Philologen und Juristen festgesessen oder, wenn sie sich über das nächste Fach-Interesse erhob, stolz den weiten Mantel des Kosmopolitismus um sich zu falten pflegte, dann eine Weile in die Richtung eines befangenen nationalen Pathos und endlich in eine verderbliche philosophische Konstruktionsmanier gerieth, ist seit einem Menschenalter nach und nach eine höchst vortheilhafte Aenderung eingetreten. Mit Ranke beginnt die Reihe derjenigen neueren Historiker, welche zu ihrem Geschäft eine feste Staatsgesinnung, ein höheres Maß von Orientirung in dem konkreten Wesen des Staates, größere Klarheit und Kraft, praktische Mäßigung und eingehende Sicherheit des politischen Urtheils, positive Wärme und freieren Blick in die sittliche Auffassung der Dinge mitgebracht haben. So Manches in dieser und anderen Beziehungen auch noch zu wünschen übrig sein mag: vor Allem ist es jener Hintergrund einer festen, einsichtigen Staatsgesinnung, was in sonst sehr verschiedener Gestaltung den Schriften von Ranke, Waitz, Droysen, Gervinus, Häusser, Mommsen, Sybel, Giesebrecht u. A. jenen Beifall und jene Einwirkung auf die Nation verschafft hat, welcher die Geschichte zu einem der einflußreichsten Bildungsmittel der neueren Zeit erhoben und zu einer Quelle der Erfrischung für das Volk gemacht hat. Selbst einer tieferen Würdigung des religiösen Elements in der Geschichte, als es sonst in der deutschen Bildung gefunden zu werden pflegt, haben sich Männer wie Ranke, Waitz, Giesebrecht nicht verschlossen ge-

igt, und obwohl noch in die Zeiten fallend, wo man so viel spe-
ulative Politik trieb und die Geschichte philosophischerseits gern
nd gewaltsam in den logistischen Schematismus einzwängte, ist
och im Ganzen die Periode des philosophischen Enthusiasmus ohne
leibende Nachtheile für die Geschichtswissenschaft vorübergegangen.
Vergleichen wir damit die Kirchengeschichte, so ist gewiß auch in
r ein höchst erfreulicher Aufschwung sowohl in Beziehung auf
Stoff und Form, als auf kritische Sichtung und Fleiß der Be-
arbeitung anzuerkennen. Sie ist von dem neuen Leben in Religion
nd Theologie nicht unberührt geblieben. Doch haben sich ihre
Fortschritte mehr in den zahlreichen monographischen Arbeiten der
letzten Jahrzehnde, als in den Zusammenfassungen des Ganzen an
n Tag gelegt. In letzterer Hinsicht ist sie eigentlich über die
Grenzen einer theologischen Kompendienwissenschaft nicht hinaus-
schritten, weit entfernt, zu der höheren, freieren und mannich-
altigeren Stellung sich erhoben zu haben, durch welche die Profan-
eschichte sich auszeichnet. Vollends von einer ähnlichen durch-
ebildeten Gesinnung in Beziehung auf das Konkrete wie das All-
emeine des kirchlichen Lebens, wie dort auf das politische, von einem
aren durchgebildeten Urtheil in Beziehung auf die religiöse So-
ietätsgestaltung in der Mannichfaltigkeit ihrer Formen, von einem
Analogon in der Auffassung der kirchlichen Begebenheiten zu dem,
as wir dort staatsmännischen Geist nannten, ist keine Rede; ja
elbst das wissenschaftliche Interesse für manche höchst wichtige Sei-
n des kirchlichen Lebens ist, wie das Beispiel S. 135 beweist,
aum erst erwacht. Mit einem Wort: die Kirchengeschichte ist noch
eit mehr in den Fesseln von Schultheologie und Schulphilosophie
fangen, als zu ihrem Gedeihen förderlich sein kann, und der
Wunsch ebenso naheliegend als berechtigt, daß sie denselben mehr
nd mehr entwachsen möge.

Die dritte und ausführlichste der drei Abhandlungen erörtert
i ihrer Unterabtheilung I die unterscheidende religiöse
Grundeigenthümlichkeit der beiden protestantischen
Konfessionen (S. 301—366). Ich hoffe, daß die hier ge-
ebene kritische Uebersicht über die der Ermittlung des prinzipiellen
Unterschiedes zwischen dem lutherischen und dem reformirten Pro-

testantismus gewidmeten eingehenden und nicht eben leicht übersichtlichen Untersuchungen besonders von Schweizer, Baur, Schneckenburger, Güder u. A. willkommen sein wird. Im Anschluß an die bekannte subjektivirende Auffassungsweise Schneckenburger's und deren Vertheidigung und Berichtigung durch Güder habe ich den Versuch gemacht, die Ansicht des Letzteren zu ergänzen durch Kenntlichmachung des großen Einflusses, welchen die beiderseits verschiedene Stellung zur kirchlich-sozialen Aufgabe des Protestantismus auf die unterscheidenden Hauptdogmen beider Typen geübt hat (S. 337) und habe dem Urtheil einer sachkundigen Kritik über meine Ausführungen entgegenzusehen. Aus dem Vorherrschen thätiger Zustände in der reformirten, ruhender in der lutherischen Frömmigkeit, reformirter Aktuosität in Kirche und Politik neben überwiegender Innerlichkeit und Passivität lutherischerseits, erklärt sich mir die Förderung wie die Hemmung des Triebes zur Kirchenbildung, soweit der inwendige habituelle Genius der beiden Konfessionen dabei in Betracht kommt. Bevor das zweite der einschlägigen Momente: das Verhalten der leitenden Stände, zur Sprache kommt, habe ich versucht, in der Unterabtheilung II die Bedingungen der protestantischen Kirchenbildung oder die Prädikate der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit als Lebensgesetze der Kirche deutlich zu machen (S. 366—388). Auch in Betreff der hier niedergelegten Ansichten über die Anwendbarkeit und Anwendung jener Prädikate auf die sogenannte sichtbare Kirche und die lutherischerseits ersichtliche Zurückstellung des Heiligkeitsprädikates, als meines Wissens dem ersten Versuche dieser Art, wäre mir eine einsichtige Kritik sehr erwünscht. Ausführlich schildert die Unterabtheilung III das verschiedene thatsächliche Verhalten der beiden Konfessionen zu den Prädikaten der Kirche als deren Lebensgesetzen (S. 389 ff.). Es findet sich hier eine lange Reihe theils bekannter, theils weniger bekannter Thatsächlichkeiten gesammelt, und die Erörterung der von lutherischer Seite den Calvinisten gemachten Vorwürfe, z. B. vom „andern Geist“, Schwarm- und Rottengeisterei, gesetzlichem Geist, Aulopolitik, „Arm des Fleisches, Märtyrerthum des Teufels“ u. dgl., gewährt Gelegenheit, den

unterschiedenen Genius beider Konfessionen im Reflex der erörterten Prädikate der Kirche, besonders des Heiligkeitsprädikates, zur Sprache zu bringen. Luther's Art der Polemik, sein leidenschaftliches Sichgehenlassen und seine schweren Verfehlungen im Abendmahlsstreit, seine hier einschlägigen Moralbegriffe, z. B. Liebe und Zorn, mußten hier der davon zu ihrem großen Vortheil sich unterscheidenden Theorie und Praxis der Reformirten gegenübergestellt werden. Nicht minder war es Aufgabe, die Rückwirkungen des von dem großen deutschen Reformator in diesen Beziehungen gegebenen Beispiels auf seine späteren Nachahmer zu schildern, überhaupt die Nachtheile des Exzesses der Pietät gegen die Person Luther's, der einreißenden Lutherolatrie, an's Licht zu stellen. Ich habe meine aus der Betrachtung des geschichtlichen Lutherthums gewonnene Ueberzeugung nicht verhehlen können, daß nach den Vorgängen im Abendmahlsstreit und den durch die Lutherolatrie der leitenden Stände des lutherischen Kirchenthums eingeimpften Geist einer gehässigen Polemik, ferner durch das Mißverstehen des Bedürfnisses nach Einheit der Kirche oder Reinheit der Lehre, endlich durch die gewohnheitsmäßige Hintanstellung des Heiligkeitsprädikates, eine gesellschaftliche Kirchenbildung lutherischerseits geradezu unmöglich geworden ist. Auch will ich nicht in Abrede stellen, daß die Häufung der zu Begründung meiner Thesis herbeizuziehenden grellen Thatsachen auf den ersten Blick vielleicht den Schein erwecken kann, als handle es sich hier um eine tendenziöse Verwerthung derselben in einem Interesse, welches der Geschichtschreibung ferne liegen soll und auch mir in Wahrheit gänzlich ferne liegt. Doch will ich mich unter Bezugnahme auf den Geist des ganzen Buches, sowie besonders auf die S. 390. 417. 422 u. 426 abgegebenen Erklärungen gegen etwaige Tendenzriecherei noch auf's Bestimmteste verwahrt haben.

Auf die Erörterung der Kirchenbildungsfähigkeit des älteren Protestantismus folgt als Schluß des Ganzen: IV. Ein Blick auf die Kirchenbildungsfähigkeit des heutigen Lutherthums in Deutschland (S. 473 ff.). Es mußte hier in kurzen Zügen vor Allem der Charakter der Aufklärungsperiode geschildert werden, welche die ältere und die neuere christliche und

kirchlich-lutherische Zeit von einander scheidet, sowie die Aufgabe der Kirche gegenüber der Gedankenwelt der modernen Humanitätsbildung und deren Inhalt besonders an versprengten und verlotterten Gedanken- und Gefühlsregungen. In den meisten Punkten durfte ich mich hiebei zurückbeziehen auf das in früheren Schriften, wie in meinem „deutschen Protestantismus“ und meinen Ausführungen über die Geschichte der Humanitäts-Idee bereits Ausgesprochene. Neu dagegen wird man vielleicht das finden, was sowohl über die Schwächen des heutigen Protestantismus überhaupt in Ansehung seiner Fähigkeit zur gesellschaftlichen Organisation, als speziell des modernen Lutherthums beigebracht wird. Zu dem Ende habe ich versucht, ein Bild zu geben von den inneren Schattirungen der in Deutschland vorherrschenden lutherischen Kirche. Neben den Unionslutheranern wird besonders gehandelt von dem spezifischen Lutherthum und dessen wesentlich unterschiedenen Hauptfraktionen, den von mir sogenannten Abendmahlslutheranern, Amtslutheranern und Autoritätslutheranern, in steter Beziehung auf das Hauptthema der Abhandlung die kirchlich-soziale Organisationsfähigkeit und Richtung jedweder derselben, sowie den Gewinn, den dieselbe aus der Geschichte der Vergangenheit zu ziehen gewußt hat oder nicht. Deshalb konnte z. B. S. 491 weder mit traurigen Proben der erneuerten Polemik wider die Reformirten, noch mit dem Urtheil zurückgehalten werden, daß auf dem Boden dieser Gattung von Polemik, wie auch die Erfahrung bewiesen hat, an eine freie gesellschaftliche Organisation nicht zu denken ist. Die Zeichnung des Amtslutherthums der Löhe, Vilmar, Kliefoth u. A., mit einem Wort: des lutherischen Puseyismus, sowie des modernen politischen Autoritätsbegriffes auf lutherischen Substruktionen bei Stahl, Göschel, v. Gerlach und gar manchen auf deren Seite stehenden Theologen wird man nicht leicht anfechten können, da sie theils auf überall sorgfältig nachgewiesenen Thatsächlichkeiten beruht, theils aus den Schriften von Männern von unzweifelhaft lutherischem Bekenntniß, wie Harleß, Preger, Ströbel u. A., geschöpft ist. So hoffe ich, in diesem summarischen Schlußabschnitt den allfälligen Vorwurf eines summarischen Verfahrens gegen Erscheinungen, die allerdings meiner Denkart und Anschauungsweise

fremd und entgegengesetzt sind, vermieden zu haben, obschon ich mir auch dabei lebendig der Schwierigkeiten bewußt geworden bin, mit welchen eine unbefangene Darstellung dieses, wie jedes anderen Theiles der unmittelbaren kirchlichen Zeitgeschichte zu kämpfen hat.

Hundeshagen.

3.

W. Bäumlein, Kommentar über das Evangelium des Johannes. Stuttgart 1863.

Eine Erklärung des Evangeliums Johannis ist für Jeden, der den historisch-kritischen wie den biblisch-theologischen Fragen unserer Zeit nicht mit vornehmer Abgeschlossenheit oder mit voreingenommener Befangenheit gegenübersteht, eine so umfassende, vielseitige Aufgabe, daß es wohl erlaubt ist, wenn der Einzelne, der sie unternimmt, sich von vornherein sein Ziel enger steckt, als es die volle Lösung derselben erfordern würde. So thut der Verfasser des oben genannten Kommentars, wenn er S. VII. VIII ausdrücklich die Frage über die Echtheit des Evangeliums einer selbstständigen Behandlung überläßt und sich dabei beruhigt, daß der Kommentar auch unabsichtlich auf die inneren Gründe der Echtheit hinweise. Denn obwohl dies allerdings gelegentlich geschieht, so scheint es dem Referenten doch für den heutigen Stand der Frage nicht sowohl nothwendig, die fast bis zur Erschöpfung der Gründe pro et contra ventilirten allgemeineren Indizien der Echtheit oder Unechtheit zu erörtern, als vielmehr gerade in der Erklärung des Einzelnen darzuthun, daß in dem vierten Evangelium trotz seiner planvollen Anlage und, wenn man will, lehrhaften Darstellung des Christusbildes, trotz seiner dadurch und nicht dadurch allein bedingten subjektiven Gestaltung des verarbeiteten Geschichtsstoffes, dennoch

überall das harte Gestein geschichtlicher Erinnerung uns entgegentritt, das sich schlechterdings nicht in die luftigen Gebilde der Tendenzdichtung auflösen, sondern nur auf das Zeugniß des Augenzeugen zurückführen läßt, dem die Ueberlieferung das Evangelium zuschreibt. Darauf aber hat der Verfasser ebenso Verzicht geleistet, wie auf die Besprechung der Echtheitsfrage in der Einleitung. Ebenso schließt er S. III eine eingehendere Entwicklung des Lehrbegriffes und damit die biblisch-theologischen Erörterungen aus, die ja auch mit den historisch-kritischen Fragen vielfach zusammenhängen. Nur begreift Referent nicht recht, warum er deshalb der Behandlung unseres Evangeliums, welche sich gerade diese Aufgabe stellt, ein inquisitorisches Verfahren vorwirft, welches den Schriftsteller zu weiteren Aussagen dränge, als er aussagen will, und für die Exegese, welche eine solche ausschließt, das Prädikat einer gewissenhaften ausschließlich in Anspruch nimmt. Auch die biblisch-theologische Untersuchung will ja nicht ihre eigenen „scharfen Begriffsscheidungen und scholastischen Konsequenzen" dem Schriftsteller obtrudiren, sondern erforschen, wie weit sich aus der Lehrsprache des Evangeliums der Gehalt der ihm eigenthümlichen Begriffe ermitteln und der innere Zusammenhang seiner gelegentlich ausgesprochenen Lehrgedanken aus ihm selbst feststellen läßt. Doch auch hier kann es den Werth eines Kommentars nicht beeinträchtigen, wenn er diese Seite der Gesammtaufgabe von seinem Vorwurf ausschließt.

Sichtlich hat der Verfasser dagegen mit besonderer Vorliebe die philologische und textkritische Seite der exegetischen Aufgabe behandelt. Was die erstere anlangt, so schickt er gleich im Vorwort (S. VII) seine Gründe dafür voran, daß er die grammatischen Erscheinungen des Neuen Testamentes nicht „vor Allem und womöglich aus der korrekten Norm" erklärt, und wir freuen uns deß, da man gerade beim Johannes-Evangelium mit einem übertriebenen Purismus gar leicht in exegetische Künsteleien geräth. Wer wollte z. B. leugnen, daß in demselben ohne solche die telische Bedeutung des ἵνα nicht festzuhalten ist, daß es wirklich oft geradezu da steht, wo im guten Griechisch der Infinitiv stände (vgl. S. 33. 65). Allein kann man deswegen wirklich sagen, daß ἵνα im Sinne von ὥστε mit Infinitiv stehe? Warum soll denn Joh. 5, 20 die Ver-

wunderung der Juden nicht der „Zweck der auf den Sohn übertragenen Wirksamkeit sein“, da sie doch, auch wenn man ἵνα vom Erfolge nimmt, ein von Gott beabsichtigter Erfolg ist? (Vgl. S. 67.) Noch weniger hat mich die Beweisführung des Verfassers bei 7, 23 überzeugt (S. 88), wo durch die Annahme dieses Quidproquo das gerade Gegentheil dessen herauskommt, was die Worte zunächst ergeben, nämlich, daß man durch die Beschneidung das Sabbathgesetz verletzt, um nur nicht das schon von den Vätern herrührende und von Moses sanktionirte Gesetz der Beschneidung (am achten Tage) zu brechen. Immerhin ist doch auch so die Thatsache konstatirt, daß es Ausnahmefälle gibt, welche das Gesetz anerkennt, und damit die Voraussetzung für die weitere Argumentation Christi gegeben. Sollte aber wirklich der Evangelist in solchen Fällen, wo doch die zunächst sich darbietende Auffassung jedenfalls möglich ist, nicht eine solche Zweideutigkeit vermieden haben? Wenn der Verfasser bei 9, 2. 3 selbst anerkennt, daß die beiden Sätze mit ἵνα parallel stehen und gleichartige Sätze sind (S. 104), so wird er uns schwerlich überreden, daß, weil die eine Ausdrucksweise für Folge und Absicht gebraucht ward, auch eine logische Verschiedenheit (d. h. zwischen Absichts- und Folgesatz!) nicht zum Bewußtsein kam. Bei 6, 7; 10, 17 fehlt es vollends an jedem Beweise für diese Vertauschung des ἵνα mit ὥστε. Es fehlt aber nicht an ähnlichen Quidproquo's, deren Annahme doch leicht die Exegese auf einen glücklich überwundenen Standpunkt zurückführen könnte. So soll 1, 18 εἰς für ἐν (S. 31), 1, 33 ἐπ' αὐτὸν für ἐπ' αὐτῷ (S. 35), 6, 9 ἕν für τι (S. 74), das (zweite) ὡς 7, 10 bedeutungslos (S. 87) und 12, 35. 36 im Sinn von „so lange als“ (S. 129) stehen. Wenn 5, 31 die Erklärung nach dem regelmäßigen Sprachgebrauch nicht unmöglich ist (S. 70), so scheint es mir sehr gewagt, dieselbe zu verlassen und einen abnormen Gebrauch anzunehmen, weil die dann sich ergebende Auffassung dem Verfasser im Zusammenhang natürlicher erscheint; und wenn der Verfasser (S. 99) den Unterschied von λαλία und λόγος richtig entwickelt, wie kommt er dazu, die Stelle 8, 43 dennoch so zu erklären, daß die Bedeutung der beiden Worte nahezu vertauscht wird? Am auffallendsten ist dem Referenten aber die Art ge-

wesen, wie der Verfasser sich über das Stehen oder Fehlen des Artikels hinwegsetzt. Wenn er 1, 4 erklärt, als ob im ersten Gliede ἡ ζωή stünde, so folgt er freilich nur einer sehr allgemeinen Inkorrektheit in der Auffassung dieser Stelle; wenn er sich aber durch die Identität mit dem folgenden ἡ ζωή dazu berechtigt glaubt (S. 28), so übersieht er, daß dort der Artikel dadurch motivirt ist, daß er auf den Begriff der ζωή im ersten Gliede zurückweist, woraus also gerade das Gegentheil folgt. Wenn er bei 3, 10 die Nichtbeachtung des Artikels dadurch entschuldigt, daß ihm derselbe durch den beigefügten Genitiv veranlaßt scheint (S. 46), so ist zwar bekannt, daß ein durch einen Genitiv bestimmtes Substantiv den Artikel entbehren kann, wo er sonst stehen würde; aber nicht das Umgekehrte. Bei 5, 27 kann das Fehlen des Artikels offenbar dadurch nicht erklärt werden, daß υἱὸς ἀνθρώπου Prädikat ist (S. 70), da der in seiner Form durchaus stereotype Terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gerade durch seine beiden Artikel seine spezifische Bedeutung empfängt. Bei der Stelle 6, 3 scheint der Verfasser selbst Bedenken getragen zu haben, unter τὸ ὄρος ohne Weiteres einen Berg zu verstehen (S. 73); dagegen erklärt er 7, 52, obwohl er selbst gesteht, daß προφήτης nicht gleich ὁ προφ. sei, schließlich doch so, als ob Letzteres stünde (S. 92). Auch hat uns die Beweisführung des Verfassers nicht überzeugt, daß das artikellose δεῖπνον 13, 2 das festliche Passahmahl (S. 133) und ἡ σπεῖρα 18, 3 nicht die römische Kohorte ist (S. 157).

Im Uebrigen bietet der Kommentar eine auf sicherer philologischer Basis ruhende, darum nüchterne und ansprechende Exegese und in seinen dankenswerthen grammatikalischen Erörterungen manches über das nächste Bedürfniß Hinausgehende. Wie einfach und einleuchtend entwickelt er das logische Gedankenverhältniß in 11, 5—7 durch grammatische Analyse! (S. 114.) Wie weiß er die bestbeglaubigte Lesart in 6, 51, die auf den ersten Blick so unerträglich hart scheint, so völlig ausreichend zu erklären, daß man wahrlich nicht zu der offenbar erleichternden Lesart des Cod. Sin. zu greifen braucht! Um so auffallender ist es nur, daß der Verfasser aus Gründen des Zusammenhangs sich nachher an der nothwendigen Beziehung der Worte auf den Erlösungstod stößt und deshalb das

πὲρ τῆς τ. κ. ζωῆς streichen will (S. 82). Ebenso sicher ent-
ickelt er bei 6, 62 aus dem Partikelgebrauch die allein kontext-
äßige Ergänzung (S. 84). Unbegreiflich ist es aber, wie er
otzdem bei der alten (offenbar eine ganz andere Ergänzung er-
rdernde) Erklärung von der Himmelfahrt stehen bleiben kann,
a doch schlechterdings nicht einzusehen ist, wie diese den Anstoß,
n Jesu Worte geben, noch erhöhen kann und wie überhaupt die
rwähnung derselben in den Kontext mit dem Folgenden paßt.
nsbesondere aber sei es uns erlaubt, auf drei Stellen hinzuweisen,
o der Verfasser große Schwierigkeiten durch eine mehr oder weniger
n der gangbaren abweichende sprachliche Erklärung zu heben versucht.

Die πατρίς in der Stelle 4, 44 erklärt er von Nazareth;
r Evangelist wolle sagen: Jesus habe ja bezeugt, daß ein
rophet in seiner Heimath nicht geachtet sei, und so ging Jesus
icht nach Nazareth, sondern nach Cana. Er behauptet nämlich,
aß γάρ nicht überall den Grund für ein Vorhergehendes angebe,
ondern seiner Grundbedeutung nach Etwas als unmittelbar gewiß
nd unbestreitbar hinstelle, woraus denn ein Anderes (hier V. 46)
bgeleitet werden könne. Ueber die Haltbarkeit dieser Behauptung
rlaube ich mir kein Urtheil, allein 9, 30, worauf der Verfasser
ch beruft, bestätigt sie nicht. Denn hier haben wir lediglich den
uch sonst (vgl. z. B. 7, 41) vorkommenden elliptischen Gebrauch
es γάρ, welches sich nicht auf eine im Vorigen direkt ausgesprochene
ussage, sondern auf eine indirekt vorausgesetzte Thatsache bezieht,
nd welches wir freilich nur durch ein „doch, ja doch" wiedergeben
önnen. Allein selbst wenn wir dies zugeben wollten, so hat seine
rklärung noch die zweite Schwierigkeit, daß V. 45 als Einschal-
ung gefaßt werden soll, die sich zwischen Grund und Folge ein-
chiebt. Der Verfasser meint zwar, dies sei hier um so leichter,
a die beiden im Kausalnexus stehenden Glieder selbstständige Sätze
lden. Allein dies kann Referent durchaus nicht zugeben. Gerade
o eine Einschaltung einen unvollendeten Satz unterbricht, wird sie
rammatisch als solche erkennbar, während für eine Sprache, die
ine Parenthesenzeichen hat, es unmöglich ist, dem Leser zuzu-
uthen, daß er die Folgerungspartikel über den nächstvorhergehenden
atz hinweg auf etwas Früheres beziehe. So wird es wohl im

Wesentlichen bei der schon von Brückner und Luthardt gegebenen Erklärung bleiben, wenn man dieselbe dahin verbessert, daß Christus Samaria, wo er schon Ehre hat (weil er dort ungesucht eine auffallende Glaubens-Empfänglichkeit fand), verläßt, um nach Galiläa zu gehen, wo er nach dem Lauf der Welt keine Anerkennung findet, wenn er sie nicht durch seine Thaten und sein Wort sich zu erringen strebt. Ist doch das der Grundgedanke seiner Worte (4, 35—38), daß er die heitere Ernte-Arbeit den Jüngern überläßt und sich die mühevolle Sämannsarbeit wählt, die er nun in Galiläa beginnen will. Damit dürften die Hauptbedenken, um derentwillen der Verfasser seine Erklärung versucht, sich erledigen.

Ebenso wenig kann ich der Erklärung des Verfassers bei 7, 28 beistimmen. Zwar glaube auch ich, daß man kein Recht hat, die Worte als Frage oder als Ironie zu fassen; allein unmöglich kann Christus hier den Gegnern konzediren, daß sie ihn und seine Abkunft im höheren Sinne kennen. Denn wollte man selbst dem Evangelisten den Mißgriff zutrauen, daß er Jesum auf seine zu so anderer Zeit und in so anderer Situation gesprochenen Worte (Kap. 5) sich zurückbeziehen ließe (S. 90), so folgt doch daraus, daß er sich über seine Person und Abkunft erklärt hat, noch lange nicht, daß sie dieselbe kennen. Und wenn der Verfasser seine Erklärung wegen der drei sich gleichstehenden *καί* für nothwendig hält, so übersieht er, daß der dritte Satz sich den beiden ersten logisch doch nicht koordiniren läßt, weil er eine Thatsache über seine Sendung ausspricht, während die beiden ersten von ihrer subjektiven Stellung zu seiner Person und Abkunft reden, welchen Unterschied er freilich in seiner Paraphrase verwischt, indem er gegen den Wortlaut das dritte Glied analysirt: [Ihr habt von mir gehört,] daß ich nicht aus eigener Machtvollkommenheit aufgetreten bin. So wird es wohl auch hier dabei bleiben müssen, daß die beiden ersten *καί* sich gegenseitig entsprechen, das dritte aber, wie so oft bei Johannes, einen gegensätzlichen Gedanken ohne nähere Andeutung des Gedankenverhältnisses in der einfachsten sprachlichen Form anreiht. Sehr interessant ist mir dagegen gewesen, wie der Verfasser die größte sprachliche crux interpretum in 8, 25 löst. Indem er nämlich die Juden mit ihrem *σὺ τίς εἶ* fragen läßt, wie Jesus

zu komme, ihnen ein Sterben in ihren Sünden (V. 24) in Aussicht zu stellen, erklärt er die Antwort Jesu: „Allerdings habe ich — was ich auch thue — viel über euch zu sprechen und zu richten." Zwar gestehe ich, daß mir die Lücke'sche Erklärung immer noch einfacher scheint, aber wenn gegen Lücke's Fassung des ὅ, τι für τί wirklich so erhebliche sprachliche Bedenken vorliegen, wie der Verfasser S. 97 zu zeigen sucht, dann empfiehlt sich die seinige sehr.

Sehr sorgfältig erwägt der Verfasser die verschiedenen Lesarten und geht mit Recht von dem Grundsatze aus, daß selbst die Mehrzahl der älteren Handschriften, die für eine Lesart spricht, uns nicht der Pflicht überhebt, aus inneren Gründen zu prüfen, ob dieselbe auch die ursprüngliche sei. So hat er sich selbst durch den Cod. Sin. nicht bewegen lassen, eine so ganz unhaltbare Lesart wie das ἡμᾶς in 9, 4 aufzunehmen (S. 104), das sich schon dadurch verurtheilt, daß Codd. L. und Sin. um ihretwillen auch das zweite με in ἡμᾶς verwandelt haben. Dasselbe gilt von dem ὅ in 10, 29 (S. 111), δόξαντες in 11, 31 (S. 117), ὅτε in 12, 17 (S. 125), wo überall Tischendorf in seiner Synopsis evangelica (ed. II. 1864) bei der ältesten Lesart stehen geblieben ist. Dagegen kann ich nicht beistimmen, wenn er 1, 42 πρῶτον als die „natürlichste" Lesart vorzieht (S. 36), da hier die ältere zugleich die schwerere ist, oder wenn er 6, 71 die Lesart Ἰσκαριώτου vorzieht (S. 85), die mit 14, 22 nicht harmonirt. Die Vermuthung Meyer's, daß dieser Genitiv aus einer Glosse (ἀπὸ Καρυώτου) entstanden sei, wird glänzend bestätigt durch den Cod. Sin., der wirklich so liest. Auch die Lesart ἐγείρεται in 7, 52 (S. 92) scheint mir trotz ihrer starken Bezeugung ein verfehlter Versuch zu sein, die in ἐγήγερται liegende historische Schwierigkeit zu heben, der von der schon oben besprochenen falschen Fassung des προφήτης im Sinne von ὁ προφ. ausgeht; und selbst bei der Lesart ἵνα — τηρήσῃ (12, 7) kann ich mich des Gedankens nicht erwehren, daß dieselbe eine exegetische Korrektur ist, die daraus entstand, daß man die in der Rede Christi liegende Prolepsis nicht verstand. Denn so nahe es liegt, das τετήρηκεν für eine harmonistische Glosse zu halten (S. 123), so ist es doch schwer zu

glauben, daß der Evangelist, der sich gerade in dieser Gesch
so eng an die synoptische Ueberlieferung anschließt (vgl. 12, 3. 5
mit Mark. 14, 3. 5. 7), in der Pointe des Ganzen so ve
sollte von ihm abgewichen sein. Schließlich sei noch auf die f
Art hingewiesen, wie der Verfasser S. 105 die Entstehung
Lesart τυφλός (9, 8) erklärt.

Der Verfasser beschränkt sich außer der Erörterung der phi
logischen und textkritischen Fragen und gelegentlichen archäologisc
Erläuterungen meist auf eine kurze Angabe des Sinnes, ohne
in die Diskussion über abweichende exegetische Auffassungen ein
lassen. Nicht selten faßt er eine Reihe von Versen zusammen, de
Inhalt und Gedankengang er nur im kurzen Resumé wiederg
wie z. B. 5, 40—47 (S. 72), und selbst an Stellen, die
Einzelnen so viel Schwieriges bieten, wie 8, 34—36 (S. 9
Es hat das den unleugbaren Vortheil, daß der Blick des Les
mehr auf das große Ganze gerichtet bleibt; und bei dem nicht
ringen Geschick des Verfassers, den Gedankengang klar aufzufa
und präzis darzulegen, wird Manchem aus dem Studium sol
Uebersichten das Einzelne klarer werden, als durch ermüdende Det
Erörterungen. Aber freilich wird ihm auch manche Frage unge
bleiben und die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen
fehlen. In einzelnen Punkten fehlen diese natürlich nicht, deh
sich sogar hie und da zu kleinen Exkursen aus; doch meist r
wo der Verfasser der herrschenden Auffassung entgegentritt. (
außer bereits erwähnten Stellen, 3, 12, wo der Verfasser die B
ziehung der ἐπίγεια auf das über die Wiedergeburt Gesagte
lehnt (S. 47. 48); 5, 21—29, wo er Alles auf die leibl
Todten-Auferweckung und das Weltgericht bezieht (S. 68. 6
10, 7, wo er die mit dem vorangehenden Gleichniß unvereinb
Fassung der ϑύρα τῶν προβ. als „Thür für die Schafe" v
theidigt (S. 109), und 13, 1, wo der Verfasser, seine, irre
nicht, in den Studien und Kritiken von 1846 vorgetragene Ans
aufgebend, die Zeitbestimmung zu ἠγάπησεν zieht (S. 131). K
Referent schon hier, mit Ausnahme der letzten Stelle, seiner E
scheidung keineswegs beistimmen, so erscheint es noch auffallen
daß der Verfasser zu 6, 28 eine meines Wissens ganz neue

klärung vorträgt — wonach die Juden fragen, wie sie die bleibende Speise (die unter ἔργα τοῦ θεοῦ gemeint sein soll) gewinnen können —, ohne sich mit der gewöhnlichen, doch soviel näher liegenden Fassung auseinanderzusetzen (S. 78).

Am unbefriedigendsten erscheint dem Referenten die theologische Seite der Erklärung, was eben mit der grundsätzlichen Zurückstellung biblisch-theologischer Erörterungen zusammenhängt. Des Verfassers Ansicht über den Logos ist bekannt; was er hierüber S. 18—27 gibt, dürfte trotz der instruktiven Mittheilungen aus Philo die hier einschlagenden Fragen wenig fördern; die Bemerkungen über φῶς und ζωή (S. 21. 28) sind dürftig und die Erklärung des Prologs überhaupt auffallend knapp gehalten. Bei anderen Stellen, wo die so eigenthümlichen johanneischen Grundbegriffe oder wichtige theologische Probleme in Frage kommen, begnügt sich der Verfasser meist mit Hinweisung auf die Parallelstellen. Daß er trotzdem den biblisch-theologischen Erörterungen nicht ganz ausweichen kann, zeigt seine gelegentliche Polemik gegen die Hilgenfeld'sche Auffassung, die einen metaphysischen Gegensatz zweier Menschenklassen dem Evangelisten vindizirt, zeigt seine Erörterung über 7, 24 (S. 126) und über das Gebet im Geist (S. 50) und im Namen Jesu (S. 141. 142), die freilich dem Referenten nicht befriedigend erscheinen. Bei dem Ausspruch des Täufers 1, 29 hilft der Verfasser sich mit einem Doppelsinn des αἴρειν (S. 34), das lebendige Wasser 4, 14 (vgl. S. 53) wie die bleibende Speise 6, 27 (S. 77) ist ihm das wahre, ewige Leben, obwohl in letzterer Stelle dieselbe ausdrücklich als in's ewige Leben bleibend dargestellt wird; die Stelle 8, 44 bezieht er auf den ersten Brudermord (S. 100), und die Reden Christi von seinem Wiederkommen deutet er, außer 14, 3 (S. 140), ohne Weiteres von dem Wiederkommen Christi im Geiste. Zeigten schon die beiden obengenannten Stellen, daß der Verfasser in der Erklärung der Bilderrede des Evangeliums nicht immer glücklich ist, so ist es dem Referenten ganz unbegreiflich, wie das σφραγίζειν 3, 33 eine innere Erfahrung bedeuten soll (S. 50); die Beziehung des θεάσασθε 4, 35 auf die Saaten selbst (S. 55) erschwert unnöthig das Verständniß der bildlichen Rede Christi, das vermeinte Schwanken in der Bilderrede des Kap. 10 (S. 109) fällt wohl

mehr der Auslegung zur Last, welche die beiden um einen ver
denen Grundgedanken sich drehenden, wenn auch demselben N
gebiete entlehnten, parabolischen Reden Christi nicht sorgfältig g
auseinanderhält; das Verständniß der Bilderrede 11, 9. 10
durch die Einmischung von 9, 4 (S. 115) nur verdunkelt,
zu der Bilderrede des Kap. 15 hätte der Verfasser nicht den wu
lichen, der Situation widerstrebenden Einfall wiederholen s
daß Christus durch den Anblick eines Weinstockes, der sich
unterwegs darbot, dazu angeregt sei (S. 144). — Gern ve
Referent dagegen noch auf einige Stellen, wo ihn die treff
umsichtige und klare Erörterung des Verfassers besonders befr
hat. Man vergleiche die schönen Bemerkungen über den λ
σκληρός des Kap. 6 (S. 77), das völlig befriedigende U
über die Frage der Jünger 9, 2 (S. 103) und das Verh
Christi 11, 6 (S. 115), die Erklärung der schwierigen S
12, 27. 28 (S. 127) und besonders die Erörterung von 19
bis 37 (S. 182. 183), wo ich nur keinen ausreichenden G
sehe, V. 35 einer späteren Hand zuzuschreiben.

Ein auffallender Mangel des Kommentars ist das geringe
gehen auf den eigenthümlichen Zweck und Plan des Evangeli
Mag in den von verschiedenen Richtungen her versuchten A
legungen desselben viel gefehlt sein, so ist doch auch Referen
Ueberzeugung, daß ohne die Anerkennung einer planvollen Aus
und Verarbeitung des evangelischen Geschichtsstoffes die Rä
des vierten Evangeliums nicht gelöst werden können. Der
fasser bleibt im Wesentlichen bei dem Gesichtspunkt einer Ergän
der synoptischen Geschichts-Erzählung stehen und gönnt ha
nistischen Erörterungen einen verhältnißmäßig breiten Raum.
hat uns wohlgethan, wieder einmal eine Stimme zu hören, di
offen für die Vereinbarkeit der johanneischen Geschichtsdarste
mit der synoptischen erklärt. Scheint es doch heut' zu Tage
der Mode zu werden, darüber vornehm abzusprechen in einer W
die kein Profanhistoriker divergirenden Geschichtsquellen gege
sich erlauben würde. Damit soll freilich nicht gesagt sein,
wir allen harmonistischen Operationen des Verfassers beistim
können. Die Taufe Christi zwischen 1, 28. 29 zu denken (S.

letet mir die deutliche Erklärung des Täufers, „daß der Mes- bereits aufgetreten ist“ (1, 26); die Annahme, daß die synop- n Evangelien die Berufung der ersten Apostel nach Galiläa gt haben (S. 36), scheint mir eine der von Baur mit Recht ten Ungerechtigkeiten, die man den Synoptikern und nament- dem hier auf ursprünglichster Ueberlieferung fußenden Markus- ngelium gegenüber im vermeintlichen Interesse des vierten Evan- ms anthut; die Identität der Tempelreinigung und des Be- nisses Petri in den beiderseitigen Berichten darf nicht bezweifelt en. Um das Fehlen der Auferweckung des Lazarus in den ptischen Berichten zu erklären, bedarf es der zur Entstehungs- derselben sehr überflüssigen Rücksicht auf die bethanische Fa- (S. 118) so wenig, wie zur Vereinbarung der Salbungs- chten der harmonistischen Ergänzung von 12, 6 (S. 122). ichtlich der Einzugsberichte braucht man nicht bei einer bloßen ussetzung ihrer Vereinbarkeit stehen zu bleiben (S. 125), wenn den synoptischen aus den Bedingungen seiner Entstehung als mangelhaften anerkennt. Bei dem schwierigsten Punkte, der ngennehmnng Christi, hat der Verfasser (S. 159) über die ichtlichkeit des synoptischen Berichtes treffend geredet; aber es die Erklärung des so eigenthümlich abweichenden johanneischen htes, die freilich nur von einer tieferen Erfassung seines kes aus möglich ist. Die Gründe, aus welchen der Verfasser Verhör 18, 19—23 vor Kajaphas geschehen läßt (S. 160. 164), den Referenten nicht überzeugt. Damit haben wir bereits Schwelle der Leidensgeschichte übertreten, in der wir am meisten dem Verfasser abweichen, weil er es wieder unternimmt, die neische Chronologie auf die synoptische zu reduziren. Auch er den Apostel Judas (14, 22) für den Bruder des Herrn (S. 143), hat uns selbst nach seiner Erklärung von 7, 5 86) frappirt, und ebenso, daß er die Frau des Klopas (19, 25) r zur Schwester der Mutter Jesu macht (S. 179). Auch rent glaubt mit dem Verfasser (S. 185) an die Vereinbarkeit Auferstehungsberichte, doch nicht, ohne daß man die Engel- heinung 20, 12. 13 als unrichtig angebrachte Reminiszenz an bekannte synoptische Erzählung preisgibt. Die gewagte An-

nahme, daß 20, 19. 26 kein wunderbares Erscheinen durch verschlossene Thüren gemeint sei (S. 188), ist behufs einer Vereinbarung mit der Art, wie der Auferstandene bei den Synoptikern erscheint, schwerlich nothwendig; die Annahme aber, daß die symbolische Handlung 20, 22 nur die Verheißung des Geistes versinnbilde (S. 189), ist sicher unhaltbar, so bequem sie den scheinbaren Widerspruch dieser Stelle mit der Pfingstgeschichte zu lösen scheint.

Es mag das Gesagte hinreichen, um die vorliegende sorgfältige und dankenswerthe Arbeit nach ihren Hauptseiten zu charakterisiren. Wenn Referent im Ganzen mehr Widerspruch erhoben als Beistimmung ausgesprochen, so soll das natürlich seiner Anerkennung keinen Eintrag thun, sondern nur hervorheben, wieviel bei der Erklärung dieses wichtigen Evangeliums immer noch zu prüfen und zu thun bleibt. Möchte der Kommentar als fleißige Vorarbeit bei der Lösung dieser Aufgabe nach Verdienst verwerthet werden.

Professor Dr. Weiß.

Berichtigung.

In der Rezension des Herrn Professor Bindseil über den 29. Band des Corpus Reformatorum, Jahrgang 1864, Heft 3, der Studien und Kritiken, ist S. 576, Z. 18 statt: „und 1556 als die wichtigeren erscheinen, da die von 1543, und" zu lesen: „und 1550 als die wichtigeren erscheinen, da die von 1545 an die von 1543, und".

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

s gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

C. Ullmann, D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1865 zweites Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

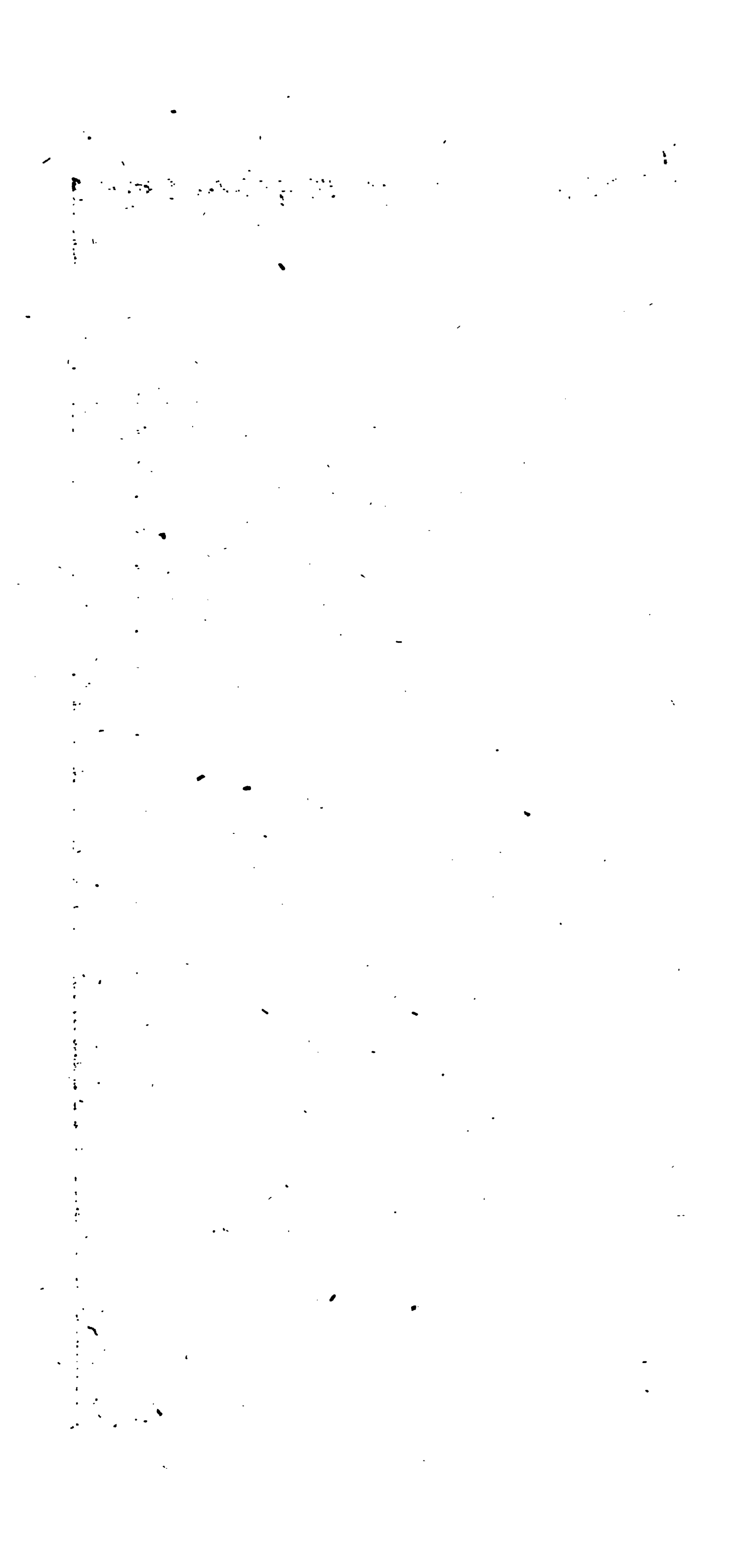
1865.

Wir erfüllen die traurige Pflicht, den Lesern der Studien und Kritiken die Mittheilung zu machen, daß es Gott gefallen hat, am 12. Januar Mittags 1 1/2 Uhr den theuern Mann, der, in Gemeinschaft mit seinem, ihm vor fünf Jahren vorangegangenen Freunde diese Zeitschrift begründet, und ihr nun fast 38 Jahre lang mit hingebender Treue seine Kraft gewidmet hat, Herrn **Prälaten Dr. Carl Ullmann**, nach längerem Leiden aus dieser Welt in sein himmlisches Reich abzurufen. Die Zusammenstellung des vorliegenden Heftes war die letzte Arbeit des Vollendeten, der er sich trotz seiner Erkrankung nicht entziehen wollte.

Sobald es die Umstände gestatten, wird das edle Bild des Entschlafenen, der in festgegründetem Glauben und milder, weitherziger Liebe sein Lebenlang mit seinen reichen Gaben an dem Aufbau des Reiches der Wahrheit und des Friedens gearbeitet hat, und nun zu seines Herrn Freude eingegangen ist, von berufener Hand gezeichnet, und in unsrer Zeitschrift seinen vielen Freunden und dankbaren Schülern zum, im Segen bleibenden, Gedächtniß dargeboten werden.

Am 13. Januar 1865.

Die Redaction. Die Verlagshandlung.



Abhandlungen.

1.

Ueber die Christuspartei zu Korinth[a]),

von

Prof. Dr. Beyschlag in Halle.

Die Untersuchung über die korinthische Christuspartei ist vor ıem Menschenalter in der evangelischen Theologie sehr eifrig be- ieben worden, ohne jedoch zu einem allseitig befriedigenden Ergeb- iß zu gelangen. Nachdem so ziemlich alle Möglichkeiten mit jener äthselhaften Erscheinung durchversucht worden, von dem Gedanken ın einen halbheidnischen philosophirenden Rationalismus bis zur Annahme des schroffsten judaistischen Fanatismus, von der völligen Leugnung der Christuspartei bis zur Erhebung derselben zur Haupt- partei in Korinth und Veranlasserin aller anderen Parteien, hat das Interesse sich von der anscheinend unlösbaren Aufgabe offenbar abgewandt. Allerdings traten alle solche Einzelfragen aus der Ge- schichte des apostolischen Zeitalters naturgemäß zurück, seit Baur in Betreff desselben seine großartige Gesammtanschauung entwickelte und die Wahrheit oder Unwahrheit dieser Gesammtanschauung

---

a) Den wesentlichen Inhalt der nachstehenden Abhandlung habe ich bereits vor drei Jahren in einem lateinischen Programm De ecclesiae corinthiae factione christina vorgetragen, das aber nicht in den Buchhandel gekom- men ist. Nun hat neuerdings Herr Dr. Hilgenfeld in einer Replik auf meinen Aufsatz über die Bekehrung des Apostels Paulus auf dies Programm polemischen Bezug genommen und die Frage nach der Christuspartei von Neuem angeregt. Ich ergreife diesen Anlaß, um — einem ursprünglichen Vorsatz gemäß — meine noch einmal durchgearbeitete Untersuchung durch diese Zeitschrift zur vollen Oeffentlichkeit gelangen zu lassen.

Gegenstand der wissenschaftlichen Erörterung ward. Und doch haben durch den seitdem entbrannten wissenschaftlichen Streit über die Geschichte des Urchristenthums als großes Ganze dergleichen anscheinend abgelegene Einzelfragen an Gewicht viel mehr gewonnen als verloren, insofern ohne ihre überzeugende Erledigung auch die große Streitfrage der Lösung nicht entgegengeführt werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus, nicht um über ein in seiner Vereinzelung geringfügiges Problem die Zahl der aufgestellten Vermuthungen um eine neue zu vermehren, sondern um durch exacte Erforschung eines einzelnen Punktes über die schwebenden großen Fragen in Betreff des apostolischen Zeitalters einen Lichtstrahl zu verbreiten, nehmen wir die liegengebliebene Untersuchung über die korinthische Christuspartei hier wieder auf. Wir schicken dem positiven Theil unserer Erörterung eine kurze Kritik der hauptsächlichsten seitherigen Lösungsversuche des Problems voraus, die das Bedürfniß einer erneuten Untersuchung begründen und zugleich für die Richtung derselben einige Wegweiser aufstellen wird.

Das offenkundigste Zeugniß für die Existenz einer „Christuspartei" in Korinth ist bekanntlich die Stelle 1 Kor. 1, 12: *λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει, ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ.* Zwar hat man selbst aus dieser Stelle die Christuspartei wegzudeuten gesucht. Man hat das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* dem Apostel als sein Bekenntniß zutheilen wollen, welches er den vorhergehenden Parteilosungen entgegensetze; aber wie könnte er dann vorher schreiben *ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει*, und fortfahren *μεμέρισται ὁ Χριστός;*? Oder man hat das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* als den Nachsatz betrachtet, den jede der drei vorhergenannten Parteien ihrer besonderen Losung hinzugefügt habe, — „ich, der ich Pauli, Apollos', Petri bin, ich gerade bin Christi" —: aber welchem Leser auf Erden hätte der Apostel zumuthen dürfen, einen solchen Sinn aus seinen Worten heraus zu verstehen? Eine ungezwungene Auslegung muß anerkennen, daß Paulus 1 Kor. 1, 12 vier Parteistandpunkte bezeichnet, von denen der vierte ebenso ein *ἐγώ εἰμι Χριστοῦ* zur Losung hatte, wie die drei anderen ein *ἐγώ εἰμι Παύλου*, *Ἀπολλώ*, *Κηφᾶ*, und darüber ist auch heute eigentlich kein Streit mehr.

Nun aber hat eine ganze Reihe von Auslegern die Spur dieser
istuspartei lediglich in dieser einen Stelle der beiden Briefe an
Korinther gefunden und aus ihr allein sich ein Bild derselben
itwerfen gesucht. Da erschien es denn als der einfachste Weg,
de aus dem Gegensatz zu den anderen verständlicheren Parteien
eiten. Als Andere in Korinth — so dachte man — sich paulisch,
sch, kephisch zu nennen begannen, werden Die, welche an solcher
chenknechtschaft kein Wohlgefallen hatten, sich ihnen gegenüber-
t haben als „Christen". Aber wenn diese Christusleute dergestalt
htigen und untadeligen Glieder der Gemeinde gewesen wären, so
Paulus sie den Anderen zum Muster aufstellen müssen; so aber
:r sie mit jenen in gleichem Tadel zusammen und hält offen-
erade ihnen das strafende *μεμέρισται ὁ Χριστός;* ent-
Daher haben Rückert und Meyer, die dieser Spur folgen,
ügen müssen, daß jene Unparteiischen am Ende aus lauter
rteilichkeit selbst wieder Partei geworden seien, indem sie näm-
ch gegen die Anderen ausschließend gestellt und so auch an
Theile Christum als einen zertheilten behandelt hätten. So
) und natürlich eine solche Ansicht erscheint, der auch Neander
. Apostol. Zeitalter, 5. Aufl., S. 305) späterhin nicht ab-
t war, so hat doch Baur sie mit Recht eine ganz abstracte
nt. Man kann sich eine solche Partei, die sich gegen den
ıg eines Paulus, Apollos, Petrus exclusiv gestellt und doch
ben keine positive Eigenthümlichkeit entgegenzustellen gehabt
in concreto nicht vorstellen. — So galt es für die Christus-
einen positiven Inhalt ausfindig zu machen, und hiezu bot
venn man allein von 1 Kor. 1, 12 ausging, nur ihr Name
Wegweiser dar. Nannten sich jene Leute im Gegensatz zum
ıg des Paulus, Petrus, Apollos *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, so führte
uf die Vermuthung, daß sie die Autorität der Apostel und
n Christum vermittelnden Lehrer verworfen, — eine Ansicht,
r neuerdings sich wieder Hofmann (Die h. Schrift N. T.'s
menhängend untersucht 2c., II, 2. S. 17) bekannt hat. Aber
die Christiner die Autorität der apostolischen Lehrer ver-
ı, so müssen sie eine anderweitige Quelle und Richtschnur der
ntniß Christi gehabt haben, und die müßte uns, wer dieser

Ansicht folgt, mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen wissen. Das hat seiner Zeit Eichhorn versucht, indem er den Christinern sein Ur-Evangelium als Lehrquelle zuschrieb. Aber dies Ur-Evangelium, wenn es überhaupt existirte, konnte nur übereinstimmen mit der Lehre der Apostel, ja mußte selbst die Autorität derselben als der von Christus vorerwählten Zeugen bestätigen, und so ist nicht abzusehen, was die Anhänger dieser Schrift in Korinth hätte bewegen sollen, die Autorität der Apostel abzulehnen und was Besonderes, von anderen Christen Abweichendes dieselben hätten hegen können. Denkbar hat diese ganze Ansicht der Sache erst Neander gemacht, indem er die Voraussetzung einer in Korinth stattfindenden eigenthümlichen Reaction des hellenischen Geistes gegen das Evangelium zu Hülfe nahm. Nach Neander hätte der hellenische Geist, leicht eingehend auf alles Neue, aber nicht leicht etwas Fremdes ohne assimilirende Umbildung annehmend, in der korinthischen Christuspartei eine erste Vermischung von Christenthum und Philosophie zu Wege gebracht. Inmitten der Gährungen und Spaltungen der Gemeinde hätten philosophisch gebildete Griechen, deren es ja nach 1 Kor. 1, 26 in der Gemeinde etliche, wenn auch nicht viele gab, sich ein eigenes, rationalisirendes Christenthum zurechtgemacht. Christus, über den sie schriftliche Mittheilungen benutzen mochten, erschien ihnen in Wort und Wandel als ein anderer höherer Sokrates, und als Anhänger eines solchen nannten sie sich *οἱ τοῦ Χριστοῦ*. Einer solchen Partei, meint Neander, läßt sich die 1 Kor. 15 bekämpfte Leugnung der leiblichen Auferstehung am ehesten zutrauen; im Uebrigen findet er in beiden Briefen keine unmittelbare Beziehung auf sie. Diese immerhin sinnreiche Hypothese würde den Namen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* insofern gut erklären, als Christus dieser Partei als menschlicher Lehrer auf gleicher Linie gestanden hätte wie den anderen Parteien Paulus, Apollos und Petrus; wiewohl man nach Schenkel's richtiger Bemerkung bei solchen philosophirenden Griechen eher den geschichtlichen und persönlichen Jesusnamen erwarten müßte, als den jüdischen Sehnsuchts- und Verheißungsnamen *Χριστός*. Aber von entscheidendem Gewicht gegen die ganze Neander'sche Ansicht war der Einwand Baur's, die Ablehnung jeder auch nur scheinbaren apostolischen

orität sei selbst bei den Secten des zweiten Jahrhunderts bei-
los, wieviel weniger im apostolischen Zeitalter denkbar.
nder konnte dem gegenüber zwar das Beispiel der Karpokratianer
hren, aber welch ein Unterschied zwischen dieser extremsten Er-
ung häretischer Gnosis und einer Partei, die einen integriren-
Theil einer apostolischen Gemeinde bildete! Im zweiten Jahr-
rt, als das Evangelium den den Orient beherrschenden Geistern
s so sehr imponirt hatte, daß sie mit ihm jene wunderbaren
ischen Compromisse eingingen, da war ein Synkretismus zwi-
Christenthum und Hellenismus, wie ihn Neander hier ver-
t, gedenkbar, und ist doch nur bei jener extremen, auf der
linie von Christenthum und Heidenthum stehenden Partei zu
de gekommen; aber wie in der apostolischen Zeit Leute, wie
der sie denkt, sich sollten angezogen gefühlt haben durch den
der jüdischen Synagoge ausgegangenen paulinischen Conventikel
rinth, oder wie sie, wenn sie wirklich angezogen worden wären,
nem Gemeindeleben hätten Theil nehmen können, das bei allen
Mängeln doch von einem ganz anderen Geiste beseelt war,
wird sich schwer vorstellen lassen. — Aber denken wir uns
ch einmal eine Partei, wie Neander sie zeichnet, in die
thische Gemeinde hinein: jedenfalls müßte dann Paulus gegen
solche die schärfsten Pfeile seiner Polemik gerichtet haben, denn
ir wäre das Fundament, Christus selbst, verkannt und ver-
gewesen; nun aber ist in beiden Briefen von einer solchen
mpfung kaum eine Spur aufzutreiben. Selbst daß 1 Kor. 15
die Christuspartei gerichtet sei, muß uns ganz unwahrschein-
werden, wenn wir beachten, mit welchem Nachdruck Paulus sich
ie Auferstehung Christi auf die Uebereinstimmung aller Apostel
; — diese Berufung hätte ja nirgends weniger Sinn gehabt,
er Partei gegenüber, die alle Autorität der Apostel verwarf.
wäre jene polemische Beziehung auch richtig, — der Grund-
m jener Leute, ihre verkehrte rationalistische Ansicht von Chri-
wäre auch hier nicht berührt, und wenn Neander dies bedenk-
Schweigen durch die Bemerkung zu mildern sucht, daß ja die
ihrung über das Verhältniß des Evangeliums zur griechischen
heit 1 Kor. 1—3, wenn auch zunächst auf die Apollospartei

gerichtet, nebenbei doch auch die Denkart der Christiner berich
so muß er selbst doch wieder bekennen, daß hier nur von mögli
Gefahren, nicht von wirklichen Verderbnissen des Evangeliums d
den Einfluß hellenischer Weisheit die Rede ist. Eine andere A
hülfe versucht er in seinen Vorlesungen über die Korintherbr
indem er die Vermuthung hinwirft, der Apostel bestreite jene L
vielleicht darum so wenig, weil dieselben kaum mehr zur Gemei
gehört hätten. Aber würde Paulus dann nicht vielmehr auf
völlige Ausscheidung gedrungen und jedenfalls die übrige der A
führung ausgesetzte Gemeinde desto entschiedener vor ihren Gru
sätzen gewarnt haben? Warnt er sie doch selbst vor den Umgan
einflüssen ganz außerhalb stehender Heiden- (1 Kor. 15, 33)!
Ueberdies zeigt 1 Kor. 1, 10—11 ganz deutlich, daß keine je
vier Parteien so lose und zweideutig zur Gemeinde gestanden ha
kann; wie könnte sonst der Apostel die Getrennten alle brüder
anreden und sie auffordern, ihre Parteiungen einfach fallen
lassen? Noch mehr — der Eingang des ersten und der ga
Verlauf beider Briefe beweist, daß das vom Apostel gel
θεμέλιον, Christus, von keiner Seite her angefochten und
schüttert worden war, und schon diese einzige Wahrnehmung re
aus, um das ganze Bild der Christuspartei, wie es Nean
— freilich im vollen Gefühl der Unsicherheit seiner Hypothese
zeichnet, in's Reich der Unmöglichkeit zu verweisen.

Was überdies die sämmtlichen seither berührten Auffassun
der Christuspartei unhaltbar macht, ist der Umstand, daß
zu einer zweiten Erwähnung dieser Partei, die sich im ande
Korintherbrief findet, nicht passen. Die scharfe und eingehe
Polemik, welche die Schlußcapitel des zweiten Briefes enthal
eröffnet sich unter Anderem mit der Bemerkung (2 Kor. 10,
*εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσ
πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτω
ἡμεῖς*. Ist es möglich, hier in dem mit schärfstem Nachd

a) Neander deutet (Apost. Zeitalter, 3. Aufl., S. 305) diese Stelle als A
nung eben vor dem Umgang mit den Christinern. Aber das ist ganz
möglich, da es das völlige Ausgeschiedensein derselben aus der Gem
voraussetzen würde.

:holten *Χριστοῦ εἶναι*, dessen ausschließliches Inanspruch-
n der Apostel an den Gegnern seines zweiten Briefes vor
: bekämpft, das Stichwort derselben Partei nicht wiederzu-
:en, welche im ersten Briefe mit jenem *ἐγὼ δέ* (*εἰμι*) *Χρι-*
charakterisirt war? Neander, Meyer u. A. entziehen sich
tsam dieser Wahrnehmung, weil sie aus anderweitigen Grün-
n den 2 Kor. 10—12 bekämpften Gegnern vielmehr die
:us partei des ersten Briefes wiederzuerkennen meinen: eine
ssung, durch die ihre Ansicht der Parteiverhältnisse in Korinth
n der apostolischen Kirche überhaupt weit mehr, als es auf
rsten Blick scheint, mit der sogleich darzulegenden Baur'schen
nmenfällt. Sollte sich dagegen, wie wir Baur gegenüber so-
nachzuweisen gedenken, diese Deutung von 2 Kor. 10—12
die Petruspartei als unhaltbar herausstellen, so könnte es
ibs keinem Zweifel mehr unterliegen, daß 2 Kor. 10, 7 eine
: Spur der Christuspartei enthält, und damit hätte die vor-
uf den bloßen Namen angewiesene Untersuchung derselben auf
l an den polemischen Capiteln 2 Kor. 10—12 die breiteste
lage gewonnen.

wiesen sich die lediglich auf 1 Kor. 1, 12 gebauten Hypothesen
die Christuspartei als haltlos und wurde von den Urhebern
jen die Polemik 2 Kor. 10—12 auf die Petruspartei bezogen,
| Angesichts der Stelle 2 Kor. 10, 7, welche die vermeint-
Petriner offenbar als Christiner zu erkennen gab, nichts
, als die Petrus- und die Christuspartei mit einander zu
iciren. Auf diesen Erklärungsversuch der Christuspartei ward
r geführt, indem er eine bereits von Storr eröffnete Bahn
ner Weise weiter verfolgte. Storr hatte von der leicht zu
ithenden Verwandtschaft der Paulus- und der Apollospartei,
beide die freiere heidenchristliche Richtung repräsentiren
n, auf ein ähnliches Verwandtschaftsverhältniß der Petrus-
er Christuspartei als der beiden judenchristlichen Fractionen
ssen und so die vier Parteien auf die beiden Hauptgegensätze
jostolischen Zeitalters, Heidenchristenthum und Judenchristen-
zurückgeführt. Die Christiner hielt er den Petrinern gegen-
ür die schrofferen Judaisten, die sich statt an den milderen

Petrus vielmehr an Jacobus angeschlossen, den — ebendarum von Paulus wiederholt (1 Kor. 9, 5 und 15, 7) erwähnten — leiblichen Bruder des Herrn. Ebendaher erklärte Storr auch den Namen der Partei: diese Leute hätten sich, indem sie auf ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν* (2 Kor. 5, 16) entscheidenden Werth gelegt, durch Jacobus, den Bruder des Herrn, in einem näheren und allein richtigen Verhältniß zu Christus gefühlt. Die schwache Seite dieser Ansicht lag vor Allem in dieser Namenserklärung. Offenbar hätten die Christiner, wie Storr sie dachte, sich *οἱ τοῦ Ἰακώβου* nennen müssen, nicht *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, zumal ihr Sinn unmöglich dahin gehen konnte, auch den Anhängern des Petrus das richtig vermittelte Verhältniß zu Christus abzusprechen, auch Jacobus selbst, dessen Erwähnung 1 Kor. 9, 5 und 15, 7 mit den korinthischen Parteiverhältnissen gar nichts zu schaffen hat, niemals *ἀδελφὸς τοῦ Χριστοῦ*, sondern immer nur *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* genannt wird. So bedurfte die Storr'sche Idee jedenfalls einer weiteren Durch- und Umbildung, und eine solche ließ ihr Baur in seinen beiden Abhandlungen über die Christuspartei (1831 und 1836; beide in seinen „Paulus" eingerückt) auf geschickte und geistvolle Weise angedeihen. Sein Grundgedanke ist, anstatt der bloßen Verwandtschaft, die wesentliche Identität der Petrus- und der Christuspartei. Die Verwandtschaft der Paulus- und der Apollospartei, von denen die letztere nur eine Abart der ersteren sein konnte, läßt nicht blos auf ein ähnliches Verhältniß zwischen Petrinern und Christinern schließen, sondern es steht auch — meint Baur — einer völligen Vereinbarung beider nichts im Wege, da es dem Apostel (1 Kor. 1, 12) vielleicht nur darum zu thun war, die Parteinamen zu häufen. Wäre dem so — schließt Baur weiter —, so wäre der Gegensatz der Pauliner und Petriner vor Allem in dem zu suchen, was die Petriner zu *τοῖς τοῦ Χριστοῦ* machte, und dies Hauptmoment des Gegensatzes muß dann in den Korintherbriefen nachweislich sein. Nun finden wir in der That als einen Hauptgegenstand beider Briefe eine Rechtfertigung des apostolischen Ansehens, welches die Gegner in Korinth dem Paulus nicht in vollem Sinne zugestehen wollten. Wie, wenn sie ihm dasselbe darum absprachen, weil er nicht in

selben unmittelbaren geschichtlichen Verbindung mit Christus ge-
nden wie Petrus, also weil er nicht im selben Sinne wie Petrus
ιστοῦ war? Diese Vermuthung scheint besonderes Licht zu
breiten über den Abschnitt 2 Kor. 10—12, in welchem Gegner
kmpft werden, die des Apostels Ansehen in der Gemeinde auf
e Weise zu untergraben suchen, das ihrige dagegen darauf grün-
, daß sie Ἑβραῖοι und διάκονοι Χριστοῦ seien (11, 22—23)
die zugleich nach 10, 7 das Χριστοῦ εἶναι dem Apostel ab-
sich zugesprochen haben müssen. Daß Paulus 2 Kor. 12 sich
er Gesichte und Offenbarungen Christi rühmt, und zwar — wie
hinzufügt — gezwungen, das scheint gleichfalls zu geschehen im
gensatz gegen das irdisch-geschichtliche Verhältniß, welches Petrus
Christus hatte und welches die Gegner des Paulus betonten;
„Paulus konnte eben dem von den anderen Aposteln Erlebten
eine innere Erfahrung gegenüberstellen, jenes ἑωρακέναι κύριον,
das er sich schon 1 Kor. 9 berufen hat". Ebenso, wenn der Apostel
Kor. 5, 16 ein γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν als werth-
von sich ablehnt, — worauf anders kann sich das beziehen,
auf dieselbe Gegenpartei, die eine fleischliche, d. i. judaistische
fassung Christi ihm gegenüber geltend machte? So erklärt sich
auffallende Doppelnamigkeit dieser Partei dahin, daß „sie sich
ς Κηφᾶ nannte, weil Petrus unter den Judenaposteln den
mat hatte, τοὺς Χριστοῦ aber, weil sie die unmittelbare Ver-
dung mit Christus als das Hauptmerkmal des echten apostolischen
sehens aufstellte" (Paulus, S. 278). — Auf die Einwendung
ander's und Billroth's hin, daß der Apostel doch unverkennbar
er Parteien bezeichne, hat sich Baur später herbeigelassen, das
chwort ἐγὼ δὲ Χριστοῦ den schrofferen Petrinern oder den
rern und Führern derselben besonders zuzuschreiben; aber dies
ne Zugeständniß hat an der Richtung und Begründung seiner
pothese durchaus nichts verändert.

Das Beste an dieser Baur'schen Hypothese ist offenbar, daß
selbe nicht erst, wie die Neander'sche, eine Partei zu erdenken
cht, von der die Geschichte des apostolischen Zeitalters sonst
chts weiß, vielmehr die räthselhafte Erscheinung der Christus-
rtei auf unzweifelhafte und bekannte Thatsachen der apostolischen

Geschichte, auf den judaistischen Gegensatz gegen Paulus zu zuführen versteht. Im Uebrigen hat nicht leicht eine berühmte blendende Hypothese auf schwächeren Füßen gestanden. Von Punkte an, wo sie sich von der Storr'schen Ansicht untersch betritt sie den Boden der Willkür. Oder was könnte willkür sein, als da, wo Paulus deutlich vier Parteistandpunkte auf den Inhalt der vierten Partei durch ihre Vereinerleiung mit dritten gewinnen zu wollen? Daß die Partei, welche P 2 Kor. 10—12 bekämpft und welche aus 10, 7 als die Chri partei des ersten Briefes zu erkennen ist, eine judaistische sei, sich nach der Werthlegung ihrer Führer auf eine hebräische, is tische, abrahamitische Abkunft (2 Kor. 11, 22) allerdings nich zweifeln; daß aber diese judaistische Partei nur die petrinisch ersten Briefes sein könne, das ist der — freilich von den m Auslegern, auch von Neander und Meyer, begangene — S schluß, durch welchen Baur das Resultat, das er haben will Zurückführung des paulinisch-judaistischen Gegensatzes im apostol Zeitalter auf einen einfachen Gegensatz von Paulus und Petrus nicht beweist, sondern erschleicht. „Die Gegner des Apost sagt Baur (Paulus, S. 294), „waren geborene Juden und von echt-israelitischer Abkunft: unstreitig gehörten sie d zur petrinischen Partei und machten die Autorität des Petrus sich geltend." Aber wo ist in der ganzen, durch drei Capitel durchgehenden Polemik des zweiten Korintherbriefes irgen Spur, daß es die Autorität des Petrus gewesen, die man Paulus entgegengestellt? a)

Die einzige solche Spur, die Baur zu finden meint, ist

---

a) Nur die Polemik des zweiten Briefes kann hier in Betracht kommen nur hier die Gegener des Apostels nach 10, 7 Christiner sind. Paulus im ersten Briefe 9, 1 und 15, 8 seine apostolische Ebenbü mit Petrus betont, so geschieht das der petrinischen Partei gege deren Identität mit den — christinischen — Gegnern des zweiten B der klaren Unterscheidung der Petriner und Christiner 1 Kor. 1 gegenüber erst zu beweisen wäre, ehe die fraglichen Stellen zu Gunst Baur'schen Hypothese in Betracht kommen können.

[ent]schieden falsch. Die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, denen Paulus 2 Kor. 11, 5 und 12, 11 in nichts nachgestanden zu haben behauptet, [so]llen nach Baur die auf übertriebene Weise ihm gegenüber von [de]n Gegnern erhobenen Ur-Apostel sein. Schon das Unpassende [ein]er solchen ironischen Bezeichnung von Männern, welche der ge[m]einsame Herr zu Aposteln erwählt hatte, schon die Demuth, mit [de]r sich Paulus 1 Kor. 15, 8 denselben Männern gegenüber als [de]n ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων bezeichnet, hätte Baur von einer [sol]chen Deutung, die auch DeWette für unmöglich erklärt, abhalten [sol]len. Wenn Paulus im ganzen Zusammenhang lediglich von den [Fü]hrern der Gegenpartei in Korinth selbst redet, dieselben als [ψε]υδαπόστολοι, als trügerische Arbeiter, die sich in ἀπό[σ]τολοι Χριστοῦ verkleidet hätten, bezeichnet (11, 13), wenn [e]r diese »ἀπόστολοι« unmittelbar vorher charakterisirt hat als [τιν]ὲ ἑαυτοὺς συνιστάνοντες und εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι [(1]0, 12—13), also als Großthuer mit ihrer Person und ihrer [W]irksamkeit, — konnte denn irgendein Leser des zweiten Korinther[b]riefes, der nicht wie Baur nach versteckten Ausfällen auf die [A]postel in Jerusalem in demselben gesucht hätte, die ὑπερλίαν [ἀ]πόστολοι anders als von den in Korinth selbst anwesenden [O]ppositionshäuptern verstehen? Ueberdies macht der Zusammen[ha]ng der Stelle 11, 5 nach rückwärts wie nach vorwärts diese [Fa]ssung zur Nothwendigkeit. Denn wenn der Apostel nach einem „Ja, wenn Der, welcher daherkommt, euch einen anderen Jesus zu [br]ingen vermöchte, als ich euch gebracht, dann thätet ihr wohl, ihn [z]u dulden" — fortfährt: λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι [τ]ῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, was Anderes kann da der Sinn des [d]urch γάρ ausgedrückten Zusammenhanges sein, als: „so aber hat [ὁ] ἐρχόμενος, er mag sich noch so sehr als ein ὑπερλίαν ἀπό[σ]τολος geberden, nichts bringen können, was nicht ich euch schon [ge]bracht"? Und wenn dann der Apostel weiter V. 6 einräumt, [d]aß er den ὑπερλίαν ἀπόστολοι gegenüber insofern vielleicht [n]achstehe, als er ein ἰδιώτης τῷ λογῷ sei, wie ist es möglich, [h]ier an die Ur-Apostel zu denken, von deren Beredtsamkeit [m]an in Korinth jedenfalls gar keine Proben hatte und die

ohne Zweifel in dem Sinne wie Paulus sämmtlich — und weit mehr als er — *ἰδιῶται τῷ λόγῳ* waren? a)

Mit dieser falschen Deutung der *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* im Grunde schon die ganze Baur'sche Hypothese in sich zusam Denn sind die Führer der Christuspartei selber in Korinth als *ὑ λίαν ἀπόστολοι* aufgetreten, so folgt, daß sie nicht als demü Verehrer der Ur-Apostel, daß sie überhaupt nicht in fremdem, so im eigenen Namen in Korinth aufgetreten sind. Daß dem in That so gewesen sei, liegt in dem ganzen Abschnitt 2 Kor. 10– wenn man ihn nur mit unbefangenen Sinnen ansieht, vor A Der Apostel nennt seine Gegner *ψευδαποστόλους, ἐργ δολίους μετασχηματισμένους εἰς ἀποστόλους Χρι* und deutet schon damit an, daß dieselben selbständig und nicht Mandatare der Ur-Apostel aufgetreten waren. Dann aber was vertheidigt er gegen sie? Etwa seine apostolische Vollma Dann müßte er verfahren wie im Galaterbrief, müßte erin an seine unmittelbare Berufung und Beauftragung seitens Herrn, müßte die Anerkennung erwähnen, welche die älteren Ap selbst ihm nicht versagt, u. s. w. Von alledem lesen wir

a) Unter diesen Umständen kann ich es nur aus der Macht vorgefaßter nung erklären, daß Hilgenfeld (Zeitschrift f. wissensch. Theologie, Hft. 3, S. 173) gleichwohl auf jene ganz unhaltbare Baur'sche De zurückkommt. Wenn derselbe in V. 4 eine „bittere Hinweisung au anderes, judenchristliches Evangelium" findet, „welches wie früh Galatien, so jetzt in Korinth Eingang gefunden", so ist das — w wir unten (gegen Schenkel) zurückkommen werden — dem allein mögl von Meyer, Neander und Baur selbst anerkannten Sinn der Stelle s stracks entgegen. Aber einmal angenommen, die Stelle besage wi was Hilgenfeld will, — ist es denn eine irgendwie mögliche Erkl ihres Zusammenhanges mit V. 5, wenn Hilgenfeld fortfährt: „nur die Annahme dieses Evangeliums ein Unrecht gegen Paulus war denselben beseitigte, fährt er V. 5 fort: *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑσ κέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*? Also jenem „anderen" Evang gegenüber, welches er Gal. 1, 6 niederdonnert mit einem „Wer ein anderes Evangelium predigt als ich, der sei verflucht", würde Paulu hier herbeilassen zu klagen, sein Evangelium sei doch nicht schle als jenes, und so sei es undankbar von den Korinthern, daß sie ihn Annahme jenes anderen Evangeliums beseitigt hätten??

Wort, sehen also deutlich, daß es sich zwischen Paulus und der Christuspartei darum nicht gehandelt haben kann. Was Paulus gegen die Christusleute im ganzen zweiten Korintherbrief vertheidigt, ist nicht seine apostolische Vollmacht, nicht seine Ebenbürtigkeit mit Petrus, sondern seine christliche und apostolische Persönlichkeit; er schüttet sein innerstes Herz aus gegen die Korinther, damit sie den Gegnern sagen könnten, was für einem Lehrer sie ihr Christenthum verdankten (5, 12); er erinnert die Gegner daran, daß so gut sie Christi seien, so gut sei er's auch (10, 7); er vertheidigt seine Aufrichtigkeit, seine Uneigennützigkeit gegen ihre Verdächtigungen (1, 17 ff; 12, 13—18); er mißt sich mit ihnen nach natürlichen Vorzügen (11, 22), nach Arbeit und Leiden im Dienste Christi (11, 23 ff.), nach den persönlichen Auszeichnungen, die ihm vom Herrn zu Theil geworden (12, 1—11), und so nur kommt er zuletzt und beiläufig 12, 12 auch mit einem Wort auf die Vollgültigkeit seines Apostolates zu reden. Wer sähe denn da nicht, daß es sich um einen ganz persönlichen Kampf zwischen ihm und diesen Leuten handelt und ganz und gar nicht um sein Verhältniß zu den Aposteln in Jerusalem?

Oder wäre etwa die Baur'sche Berufung auf die von Paulus geltend gemachten „Gesichte und Offenbarungen" eine dies Alles aufhebende Gegeninstanz? Auch die Erwähnung dieser Gesichte und Offenbarungen geschieht nicht, um dem geschichtlichen Umgang des Petrus mit Christo einen visionären entgegenzusetzen, sondern einfach, weil die korinthischen Gegner ihrerseits mit solchen Erlebnissen geprahlt. Es ist ja handgreiflich, daß Cap. 11, 21 ein Wettstreit des Rühmens beginnt (*ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ . . . τολμῶ κἀγώ*), der erst 12, 11 (*γέγονα ἄφρων καυχώμενος· ὑμεῖς με ἠναγκάσατε. ἐγὼ γὰρ ὤφειλον ὑφ' ὑμῶν συνίστασθαι· οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι*) zu Ende ist. Wenn nun in diesem Wettstreit des Rühmens der Apostel auf seine *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις* zu reden kommt, so weiß ich nicht, welcher Schluß berechtigter wäre als der, daß er das aus demselben Motiv thue, aus dem er vorher (11, 22) auf seine hebräische Abkunft und dann (11, 23—33) auf seine Leiden im Dienste Christi gekommen, nämlich um zu zeigen, daß, was seine

Gegner von sich rühmten, auch er von sich rühmen könne, und wohl noch mehr. Aber es sei darum, daß der Apostel aus einem anderen, uns unbekannten Beweggrund auf seine Gesichte und Offenbarungen gekommen sein soll: keinenfalls kann dieser Beweggrund die Rechtfertigung seiner apostolischen Vollmacht sein. Ich habe bereits anderweitig („Ueber die Bekehrung des Apostel Paulus", Studien u. Krit. 1863, 2. Heft) daran erinnert, daß Paulus die Aemter des Apostels und des Propheten unterscheide und ersteres als das höhere betrachte (1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11); nun aber waren Gesichte und Offenbarungen unstreitig des Propheten Sache, — wie können sie denn nun das Apostolat des Paulus beweisen sollen? Wo Paulus sein Apostolat rechtfertigen will, da muß er erinnern und erinnert er in der That an das einzigartige Erlebniß, dem allein er dasselbe verdankte, an die Erscheinung des auferstandenen Heilandes auf dem Weg nach Damaskus (Gal. 1, 1 u. 15; 1 Kor. 9, 1; 15, 8), und daß dies Erlebniß nach seinem eigenen Urtheil mit bloßen Gesichten und Offenbarungen nicht in Eine Linie gehörte, wie Baur will, das glaube ich in der eben angeführten Abhandlung zur Genüge nachgewiesen zu haben. Aber wenn auch, — wie sollten wir selbst dann es verstehen, daß Paulus, wenn es sich in Korinth um seine apostolische Ebenbürtigkeit mit Petrus gehandelt hätte, — anstatt auf die *ἀποκάλυψις κυρίου*, die ihn zum Apostel gemacht, sich auf ganz andere beriefe, die, wie erhaben und selig sie sein mochten, mit seiner apostolischen Vollmacht in keinerlei Zusammenhang standen? Den *ὀπτασίαις* und *ἀποκαλύψεσι κυρίου*, die er 2 Kor. 12 erwähnt, verdankt er weder eine mittheilbare Offenbarung — vielmehr hat er in ihnen *ἄρρητα ῥήματα* gehört *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* —, noch war ihr Inhalt ein übernatürlicher Umgang mit Christus, denn der Genitiv *κυρίου* 2 Kor. 12, 1 ist Genitiv des Urhebers, nicht des Objects, als welches vielmehr paradiesische Empfindungen und himmlische Geheimnisse erscheinen: wo ist denn da auch nur ein einziger Punkt, auf dem sich diese Erlebnisse mit denen, durch welche die älteren Apostel zu Aposteln geworden, in Vergleich stellen ließen?[a])

---

a) Auch auf diesem schwachen Punkte hat Hilgenfeld a. a. O., S. 171 f., den

Endlich vermag die Baur'sche Hypothese — und das ist ihr völliges Todesurtheil — nicht einmal den Namen der Christus-

Baur'schen Ansicht zu Hülfe zu kommen gesucht, aber unseres Erachtens die Sache nur schlimmer gemacht. Nach seiner Ansicht bezog sich der Vorwurf des ἐκστῆναι, Von-Sinnen-seins, auf den 2 Kor. 5, 13 anspielt, vor Allem „auf die Aussage des Paulus, Christum gesehen zu haben und Apostel im vollen Sinne des Wortes zu sein", — eine Aussage, die man ihm als maßlosen Selbstruhm, als jene im zweiten Briefe öfters berührte „Selbstempfehlung" ausgelegt habe. Hieran soll nun Paulus denken, wenn er 2 Kor. 12, 1 sagt, er wisse wohl, daß Rühmen ihm nichts nütze sei, denn er komme jetzt auf einen Gegenstand, der bereits Anstoß erregt habe. — Bedarf es der Erinnerung, wie gebrechlich der so zwischen der Damaskus-Erscheinung und den 2 Kor. 12 erwähnten Gesichten hergestellte Zusammenhang ist? Die Thatsache, durch die Paulus aus einem Verfolger ein Jünger geworden, so allbekannt in der damaligen Christenheit, daß Paulus überall nur auf sie hinzuwinken braucht, soll ihm auf einmal in Korinth als maaßloser Selbstruhm ausgelegt worden sein? Eine Zeit und ein Lebenskreis, in denen Gesichte eine Sache nicht blos des allgemeinen Glaubens, sondern der vielfältigsten Erfahrung waren, soll den Paulus, weil er sich auch eines „Gesichtes des Herrn" zu rühmen hatte, von Sinnen gefunden haben? In der That wäre es ein eigenthümlicher Witz gewesen, wenn die Gegner dem Paulus um einer ἔκστασις willen, die sie ihm nicht glauben wollten, ein ἐκστῆναι vorgerückt hätten! Gab es denn in der Persönlichkeit des Apostels, auch abgesehen von der Art und Weise seiner Bekehrung, für den Unverstand und die Böswilligkeit nicht Anlaß genug, ihm ein „Paule, du rasest" zuzurufen? — Aber wir wollen Hilgenfeld einmal seine mehr als zweifelhaften Prämissen zugeben, — was folgt? „Eben die Behauptung, durch eine Erscheinung Christi zum Apostel berufen zu sein, muß man dem Paulus als ein besonderes καυχᾶσθαι vorgeworfen haben: da konnte Paulus die ὀπτασία und ἀποκάλυψις bei seiner Bekehrung, welche ihm den Vorwurf der Gegner, er sei von Sinnen gekommen, zugezogen hatte, wahrlich nicht mehr erwähnen" (a. a. O., S. 172). In der That? Paulus war der Mann, der mit der Aussage von seiner Bekehrung verstummend zurückwich, wenn man ihm vorwarf, das sei wahnsinnige Prahlerei?? Aber wenn Paulus wirklich mit solchen Gegnern ein so nachgiebiger Disputator war, so folgt mindestens, daß er die ganze anstößig gewordene Materie der „Gesichte und Offenbarungen" nunmehr vermeiden mußte: wie kommt er denn nun doch wieder auf sie zurück? „Offenbar", antwortet Hilgenfeld, „weil er jetzt noch etwas Größeres und Höheres als die Christusvision bei seiner apostolischen Berufung erzählen will." Also Paulus, der auf seine Bekehrungsgeschichte deswegen nicht

partei befriedigend zu erklären. Denn wenn die Gegner des
ten Korintherbriefes sich τοῦ Κηφᾶ genannt haben sollen
Petrus unter den Juden=Aposteln den Primat hatte, τοῦ Χρ
aber, „weil sie die äußere Verbindung mit Christus und der
gang mit ihm als das echte Kriterium des Χριστοῦ εἶνα
des apostolischen Berufes aufstellten" (Baur, Paulus, S.
so kam es ja nur den palästinensischen Aposteln selber zu
οἱ τοῦ Χριστοῦ zu nennen, nicht aber ihren Vorfechte
Korinth, die ja dann keine unmittelbare Verbindung mit
stus geltend zu machen hatten, geschweige denn ihrem in K
gewonnenen Anhang. Und so wendet selbst der Name οἱ
Χριστοῦ, wie Baur ihn faßt, sich vielmehr zu einem Ze
wider die Baur'sche Hypothese von der Einheit der Petrine
Christiner; denn haben die Christusleute sich laut dieses Na
einer unmittelbaren Verbindung mit Christus gerühmt, so
nen sie nicht das Ansehen des Petrus oder der Zwölfe als die
wendige Vermittelung Christi geltend gemacht haben. Da
denn auch Baur's Vertheidiger Hilgenfeld wohl gefühlt und
gemäß die Baur'sche Beschreibung der „Christusleute" modi
„Das Χριστοῦ εἶναι", sagt Hilgenfeld a. a. O., S. 165
ganz einfach wie das Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ εἶναι 1 Kor.
von einem unmittelbaren Jüngerverhältniß zu fassen. Es i
Judaisten, welche als unmittelbare Christusjünger mit Empfehl
schreiben aus der Urgemeinde in Korinth auftraten, dem P
das Χριστοῦ εἶναι absprachen und die ausschließliche Geltun
Zwölf=Apostel einführen wollten. So braucht man nicht
Baur ... den persönlichen Umgang mit Christus als unerlä
Bedingung der Apostelwürde in den Ausdruck einzuschieben, so
kommt mit dem einfachsten Sinne des Χριστοῦ εἶναι aus."
hier nur nicht gerade das, was aus Baur's Ansicht der G

---

zurückkommen kann, weil ihm dieselbe als ein besonderes καυχᾶσθαι
geworfen worden ist, erzählt statt derselben nun etwas, das ihm de
Vorwurf in noch höherem Maaße eintragen muß?! Fühlt denn ni
verständiger Gelehrter wie Herr Dr. Hilgenfeld, daß er sich hier
Gewebe hineinbegeben hat, in dem er bei jedem Versuche, es vor de
zu entwirren, sich selbst nur immer tiefer und wunderlicher verwick

beibehalten wird, ganz ohne Halt. Daß die „Christusleute" die Geltung der Zwölfe in Korinth einführen wollten, schließt Hilgenfeld aus 2 Kor. 11, 5 und 12, 11, d. h. lediglich aus dem auf die Zwölfe gedeuteten Ausdruck ὑπερλίαν ἀπόστολοι, einer Deutung, deren Unmöglichkeit wir oben dargethan haben. Daß sie Empfehlungsbriefe aus der Urgemeinde in Korinth vorgezeigt, soll sich aus 2 Kor. 3, 1 (εἰ μὴ χρήζομεν ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν συστατικῶν) ergeben. Aber wo steht in dieser Stelle auch nur eine Sylbe davon, daß die Empfehlungsbriefe, die jene Leute mitbrachten, aus Jerusalem stammten? Konnten denn die Leiter der Urgemeinde Leuten, die dem Paulus das Χριστοῦ εἶναι absprachen, Empfehlungsbriefe zum Einbrechen in eine hellenische und paulinische Gemeinde mitgeben, ohne Allem zuwiderzuhandeln, was Paulus Gal. 2, 7—9 von ihrem Verhalten zu ihm und Uebereinkommen mit ihm berichtet? Die Worte 2 Kor. 3, 1: ἢ ἐξ ὑμῶν συστατικῶν deuten aber auch auf etwas ganz Anderes. Mögen sie darauf anspielen, daß jene Leute sich in Korinth wirklich weitere Empfehlungsbriefe hatten geben lassen, oder mag nur der Apostel den Fall setzen, daß er sich von den Korinthern solche Briefe ausbäte, immer ergibt sich aus ihnen als das Wahrscheinlichste, daß die Empfehlungsbriefe jener Eindringlinge von Solchen stammten, unter denen dieselben gewirkt hatten; und sie rühmten sich ja nach 2 Kor. 10, 12—16; 11, 23 f. einer ausgebreiteten Wirksamkeit. So gehört auch hier wieder Alles, was von einem Vasallenverhältniß der Christusleute zu Petrus und den Zwölfen erzählt wird, lediglich der Phantasie des in den Text hineinlesenden Kritikers an und bleibt nur der Selbstwiderspruch zu bewundern, mit welchem Leute, deren Name auf ein geltend gemachtes unmittelbares Schülerverhältniß zu Christus gedeutet wird, zugleich um jeden Preis zu Schildknappen anderer Schüler Christi gemacht werden sollen.

Kann nach dem allen von einem Petrinismus der 2 Kor. 10—12 bekämpften Gegner ganz und gar keine Rede sein, so steht nach 2 Kor. 10, 7 nun um so fester, daß wir hier dieselben Leute vor uns haben, die 1 Kor. 1, 12 durch das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ charakterisirt sind, und die ganze Untersuchung hat an der Polemik des

zweiten Korintherbriefes eine ebenso breite als sichere Basis gewonnen. Dies als das Resultat der seitherigen Debatte richtig erkannt zu haben, ist das Verdienst der 1838 erschienenen Schenkel'schen Abhandlung De ecclesia corinthia primaeva factionibus turbata; hätte dieselbe nur nicht auf den gewonnenen festen Boden wieder das Luftschloß einer willkürlichen Hypothese gebaut. Von den Schlußcapiteln des zweiten Briefes ausgehend, erblickt Schenkel in der Christuspartei die eigentliche Hauptpartei in Korinth. Während die drei anderen Parteien des ersten Briefes sich die Ermahnungen des Apostels zu Herzen genommen haben und daher als Parteien verschwunden sind, erscheint die vierte im zweiten Brief als die hartnäckig gebliebene. Diese zähesten Gegner des Apostels wollten offenbar den Gehorsam der Gemeinde gegen Paulus beseitigen, sein besonderes Anrecht an dieselbe vernichten und überhaupt ihn durch Berufung auf höhere Erkenntniß in Schatten stellen. Ihr Name *οἱ τοῦ Χριστοῦ* bezeugt, daß sie überhaupt keines Apostels Ansehen achteten; anstatt der historischen Vermittelung mit Christo machten sie eine innerliche geltend, die ihnen durch Gesichte und Offenbarungen (2 Kor. 12, 1 f.) zu Theil werde. Und das besondere Verhältniß zu Christo, dessen sie sich demgemäß rühmten, war ihnen die Quelle einer höheren, der einfachen Apostellehre entgegentretenden Gnosis; es wurde von ihnen der verklärte Christus, mit dem sie in besonderer Verbindung zu stehen behaupteten, gegenüber dem in Niedrigkeit erschienenen, am Kreuze gestorbenen einseitig betont, — denn die gewöhnlich auf die Apollospartei gedeutete Warnung des ersten Briefes vor einer das Kreuz Christi entwerthenden Weisheit ist vielmehr auf die Christuspartei zu beziehen. Die Prediger dieses eigenthümlichen Mysticismus waren geburtsstolze Juden (2 Kor. 11, 22), von Außen nach Korinth gekommen (11, 4), wahrscheinlich aus Kleinasien stammend, wo theosophische Richtungen längst unter den Juden heimisch waren. Ihr Auftreten in Korinth hatte das ganze Parteiwesen erst hervorgerufen; zuerst hatten sich zwei Parteien gebildet, eine ihnen zufallende „*τοῦ Χριστοῦ*“ und eine ihnen entgegenstehende der Apostel; da aber die letztere kein einheitliches Haupt besaß, so hatte sie sich nach untergeordneten Motiven selbst wieder gespalten. Pau-

hatte den Grund zur Gemeinde gelegt, Apollos dieselbe weiter
ebaut: je nachdem man jener oder dieser Wirksamkeit größeren
th beimaß, zertrennte man sich in eine Paulus- oder Apollos-
ei. Von beiden aber fühlten korinthische Judenchristen, die sonst
Ansehen der Apostel festhielten, sich dadurch geschieden, daß sie
der tiefwurzelnden jüdischen Scheu vor dem Genuß heidnischer
erthiere, über welche die Paulus- und Apolloschristen sich weg-
n, nicht loskommen konnten. Da nun das Apostelconcil
ostelgesch. 15) den Genuß der εἰδωλόθυτα auch den Heiden-
ten verwehrt und Petrus bei jenem Beschluß den Ausschlag
en hatte, so schlossen diese Judenchristen sich an den Namen
Petrus an. Auch noch im nachapostolischen Zeitalter meint
nkel die Spuren und Fortsetzungen jener Christuspartei zu
nen, namentlich im ersten Briefe des Clemens Romanus an
Korinther, den er auf eine neu ausgebrochene Opposition der-
n Partei bezieht.

as nun zunächst diese aus der nachapostolischen Zeit entlehnten
gen der Hypothese angeht, so würde es hier zu weit führen,
mehr als prekären Charakter nachzuweisen; es genügt hervor-
en, daß zwei sonst so sehr von einander abweichende Meister
Kirchengeschichte wie Neander und Baur darin übereinkommen,
n Theil der Schenkel'schen Argumentation nicht das geringste
cht beizulegen. Dagegen hat die Beweisführung aus den
olischen Briefen selbst bekanntlich vielen Beifall gefunden und
einen Meister der Exegese und Kritik wie DeWette geblendet.
ß muß schon das gegen die Schenkel'sche Hypothese bedenklich
en, daß ihr zufolge die drei ersten Parteien nahezu allen In-
verlieren. Dieselben sollen die Sache des Apostolates ver-
n haben gegen Leute, die sich unabhängig von demselben zu
rn aufwarfen; aber war denn auch Apollos ein Apostel, war
cht selbst ein von der apostolischen Autorität ganz unabhängig
tretener Mann (Apostelgesch. 18, 24 f.)? Dann aber hält die
ei der Apostel nicht einmal zusammen, sondern spaltet sich wieder
ne Paulus-, Apollos- und Petruspartei: sollte man nicht viel-
erwarten, daß beim Eindringen der Irrlehre der besonnene
der Gemeinde, anstatt sich gerade jetzt aus den geringfügigsten

Beweggründen in Parteien aufzulösen, sich desto fester gege
gemeinsamen Feind zusammengeschlossen hätte? Der zwische
Paulus- und Apollospartei von Schenkel allein übrig gel
Trennungsgrund, die Frage, ob der Stifter oder der Pflege
Gemeinde der Größere gewesen, wäre zudem ein wahrhaft kindi
ein Streit um des Kaisers Bart. Erheblicher allerdings wär
Trennungsgrund der Petriner; aber was man auch von dem G
satz des paulinischen und petrinischen Christenthums im apostol
Zeitalter halten mag, auf eine solche Specialität wie das
der *εἰδωλόθυτα* reducirt er sich nicht. Ueberdies war das
bot der *εἰδωλόθυτα* (Apostelgesch. 15) gar nicht von Pe
sondern von Jacobus ausgegangen, kann also den Namen
Petriner mit nichten erklären. — Noch gewichtiger sind die
wendungen, welche gegen die Construction der Christuspartei
erhoben werden müssen. Es geht nicht an, die Ausführunge
Apostels über die *σοφία λόγου*, deren er sich nicht bedient
um nicht das Kreuz Christi zu entwerthen (1 Kor. 1—2), auf
gegen die Lehre vom gekreuzigten Christus in materialem Geg
stehende Theosophie zu beziehen. Paulus redet dort deutlich
nur von einer *σοφία λόγου*, von einer philosophisch-rhetori
Darstellungsform, welche — an sich unschuldig — gleich
dazu führen konnte, den christlichen Glauben auf menschliche U
führung und Ueberredung zu gründen, anstatt auf den Bewei
Geistes und der Kraft, wie er von der einfach gepredigten cent
Heilsthatsache, vom Kreuze Christi, ausgehen sollte. Mit k
Wort erwähnt er einer vom positiven Christenthum inhaltlic
weichenden Theosophie, setzt vielmehr die Uebereinstimmung
Gemeinde und ihrer verschiedenen Lehrer im *θέμελιον*, w
Christus sei, entschieden voraus (1 Kor. 3, 12 f.). Und wenn
gar sein von 1, 18 bis 4, 5 offenbar festgefügter und gegen
selbe Erscheinung gerichteter Gedankengang ausläuft in eine
nung, die Individualitäten der Lehrer nicht zu überschätzen un
nicht in unfreie Abhängigkeit von denselben zu begeben (3, 21—
auf welche Partei kann das weniger zielen als auf die, welch
Verwerfung der vermittelnden Lehr-Autoritäten Christum selb
ihren unmittelbaren Lehrer und Meister erklärte? — Aber

der eigentliche Ausgangspunkt der Schenkel'schen Hypothese, der Abschnitt 2 Kor. 10—12, trägt dieselbe nur scheinbar. Schon von einer Opposition der Christiner gegen die Apostel insgesammt ist hier nirgends eine Spur, sondern Schenkel liest das ebenso in den Text hinein, wie Baur das Gegentheil, die Verfechtung der Autorität der Zwölfe durch die Christiner; — überall ist nur die Anfeindung des Paulus bezeugt. Wären alle Apostel, wäre das apostolische Amt überhaupt der Gegenstand des Angriffes gewesen, — würde dann Paulus, anstatt für die gemeinsame Sache einzustehen, lediglich seine eigene apostolische Vollmacht, ja nicht einmal diese, sondern, wie er wirklich thut, lediglich seine eigene Person vertheidigen? Ein Anderes, was sich aufdrängt, ist dies: wenn jene Christiner im Gegensatz zu der historischen Vermittelung Christi durch die Apostel sich vielmehr auf einen innerlichen pneumatischen Zusammenhang mit ihm gesteift hätten, wie konnten sie ein so großes Aufheben machen von ihrer hebräischen, israelitischen, abrahamitischen Abkunft (2 Kor. 11, 22)? Schenkel findet es natürlich, daß Leute, die aus dem Volk der Verheißung stammten, auf ihre Abkunft stolz waren; — immerhin! Aber nicht hievon ist die Rede, sondern vielmehr davon, daß Juden, die in eine der ersten hellenischen Städte und Gemeinden kamen, um dort Eingang zu gewinnen, daselbst nichts Eiligeres zu thun gehabt hätten, als den Griechen gegenüber mit ihrer jüdischen Abkunft zu prahlen. Wenn diese Abkunft mit dem, was sie zu bringen behaupteten, mit der reineren oder volleren Erkenntniß Christi, nichts zu schaffen hatte, so gab es kein thörichteres und zweckwidrigeres Verhalten. Etwas damit zu schaffen haben konnte sie aber nur, wenn die vorgeblich bessere Erkenntniß Christi eine äußerliche, historisch bedingte und nicht, wie Schenkel will, eine einseitig innerlich vermittelte war.

Der Hauptstützpunkt der Schenkel'schen Hypothese sind die von Paulus (2 Kor. 12) erwähnten *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*. Zwar sagt der Apostel nicht einmal, daß seine Gegner sich auf solche berufen, sondern nur er beruft sich auf sie, und so haben Neander und Baur die Schlußfolgerung Schenkel's, daß Paulus auf diese Dinge geführt werde durch die Rücksicht auf ein entsprechendes Rühmen der Gegner, geradezu als Trugschluß be-

handelt. Mit Unrecht: wir haben schon oben ausgesprochen, daß die Berufung des Apostels auf solche Erlebnisse ihre natürlichste Erklärung dadurch erhalte, daß er auch hierin seinen Gegnern nicht nachstehen wollte (vergl. 11, 21: *ἐν ᾧ δ᾽ ἄν τις τολμᾷ, … τολμῶ κἀγώ*, und 12, 11: *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*). Aber wenn dem so ist, — was folgt daraus? Daß seine Gegner sich gehabter Gesichte und Offenbarungen gerühmt haben im selben Sinne, wie sie sich ihrer hebräischen Abkunft und ihrer Arbeiten und Leiden im Dienste Christi rühmten; denn das Alles steht 2 Kor. 11, 22 bis 12, 1 in Einem Zusammenhang hinter einander. Keineswegs aber folgt daraus, daß diese Gesichte bei ihnen der Titel waren, auf den sie eine vorgebliche höhere Erkenntniß begründeten; — mindestens wäre dann ebensogut ihre hebräische Abkunft für einen solchen Titel anzusehen. Noch mehr, — es ist mit dieser vermeintlichen Beweisstelle geradezu unvereinbar, daß die Berufung jener Leute auf Gesichte und Offenbarungen den Sinn gehabt hätte, den Schenkel ihr unterlegt. Würde denn Paulus Leuten, die den geschichtlichen Zusammenhang mit Christus verachtet und Gesichte zum Formalprincip christlicher Erkenntniß gemacht hätten, jemals geantwortet haben, auch er habe zuweilen sehr erhabene Gesichte? Nimmermehr hätte er sich mit solchen Schwarmgeistern dergestalt auf denselben schwanken Boden gestellt, sondern er hätte ihnen einerseits die fundamentale Bedeutung der Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi und andererseits den Unterschied der währenden Geistes- und Lebensgemeinschaft mit ihm von solchen vereinzelten wunderhaften Erlebnissen entgegengehalten. Auch würde er, wenn er sich darauf eingelassen hätte, solche Gesichte als Erkenntnißquellen anzuerkennen, neben jenen Gegnern übel bestanden sein; denn jene hatten nach Schenkel aus denselben eine theosophische Lehre herzuleiten, er aber hatte in den seinigen nur *ἄῤῥητα ῥήματα* vernommen, also den Korinthern aus denselben nichts zu eröffnen (2 Kor. 12, 4). Schon allein diese Inhaltsbezeichnung seiner Visionen — *ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*, hätte davon abhalten müssen, die Visionen der Gegner als Quellen einer Lehre anzusehen, denn wo bliebe in diesem Falle zwischen seinen und ihren Ge-

achten das tertium comparationis? — Aber auch daß jene Christiner überhaupt nur eine höhere Gnosis, eine von der apostolischen Predigt sich unterscheidende Lehre gehabt und gerühmt, liest Schenkel in den Text nur hinein. Wenn Paulus 2 Kor. 11, 6 von sich selbst sagt: *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει*, so folgt daraus wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß man ihm Mangel an Beredtsamkeit vorgerückt hat, — einen Mangel, den er in gewissem Sinne einräumt, aber unerheblich findet, da ihm doch das Wichtigere, die Erkenntniß, nicht fehle; wie aber aus dieser Stelle folgen soll, man habe ihm nicht nur die Beredtsamkeit, sondern auch die Erkenntniß abgesprochen, und nicht nur das, sondern man habe auch die ihm abgesprochene Erkenntniß sich selber in besonderem Maaße zugesprochen, das ist schwer einzusehen. Noch schlimmer steht es mit einem anderen Beweise, den Schenkel für das Vorhandensein einer vom einfachen Evangelium abweichenden christinischen Gnosis oder Theosophie bringt, mit der Stelle 2 Kor. 11, 4: *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε.* Schenkel hat (ebenso wie De Wette und neuerdings Hilgenfeld) den Sinn dieser für unsere ganze Untersuchung so wichtigen Stelle vollständig verkannt, wenn er sie nach der Analogie von Gal. 1, 6—7 (*θαυμάζω, ὅτι οὕτω ταχέως μετατίθεσθε .... εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς κτλ.*) auslegt und aus ihr so argumentirt: „Da Paulus den für das Heil der Welt gekreuzigten und gestorbenen Christus als den allein wahren bezeichnet, so ist aus der Stelle klar, daß die Christiner einen anderen für den wahren Christus hielten, nämlich den himmlischen, den geistlichen, der ihnen in den Offenbarungen, deren sie sich rühmten, erschien.“ Es ist vielmehr aus der Stelle das gerade Gegentheil klar. Denn wenn Paulus 11, 5 fortfährt: *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*, so erhellt, daß er im Vorhergehenden nicht hat sagen wollen, „Andere hätten etwas Anderes (und Schlechteres) als er gebracht“, sondern vielmehr „Andere hätten n i c h t s Anderes (und Besseres) als er zu bringen vermocht“. Der Sinn der Stelle

ist demnach, wie auch Neander, Meyer, Baur im Wesentlichen ein-müthig anerkennen, der: „Ja, wenn Einer kommt und bringt euch einen anderen Jesus, den ich euch nicht zu predigen vermocht, oder wenn ihr (durch den ἐρχόμενος) einen Geist empfangt, den ihr (durch meine Vermittelung) noch nicht empfangen, oder ein anderes Evangelium, das ihr (noch) nicht angenommen habt, dann thätet ihr wohl, euch das — oder besser den, der euch das brächte, τὸν ἐρχόμενον (sc. bei allen seinen Anmaaßungen, vgl. 11, 20) — ge-fallen zu lassen." a) Woraus sich denn ergibt, daß jene Gegner zwar sich so anstellten, als brächten sie erst den Korinthern den echten Jesus, den wahren heiligen Geist und das wahre Evangelium und als wäre Alles, was Paulus schon gebracht, so gut wie nichts, daß sie aber in Wahrheit nichts bringen konnten und brachten, was Paulus — „den übergroßen Aposteln in nichts nachstehend" — den Korinthern nicht schon zuvor gebracht. Hatten aber jene Gegner nach des Paulus eigenen Worten nichts zu bringen, was nicht er schon gebracht, so hatten sie ganz gewiß keine Gnosis, keine von

a) Das formell incorrecte Imperfectum ἀνείχεσθε, welches Paulus im Nachsatz dem im Vordersatz gebrauchten Präsens folgen läßt, dient vor-züglich dazu, den Sinn der Stelle außer Zweifel zu setzen. Paulus hat mit dem Tempus der abstracten Möglichkeit begonnen, geht aber in das der Unwirklichkeit über, weil er ja ausdrücken will, daß der Fall, in wel-chem er das ἀνέχεσθαι der Korinther nicht mißbilligen könnte, ein un-möglicher ist. Wie nun Hilgenfeld seine Auffassung, daß unser Vers „eine bittere Hinweisung auf ein anderes (judenchristliches) Evangelium, welches... in Korinth Eingang gefunden hatte", enthalte (a. a. O., S. 173), mit diesem Imperfectum ἀνείχεσθε reimt, ist mir nicht klar; denn wenn jenes Evangelium in Korinth Eingang gefunden hatte, wie konnte der Apostel sagen, die Korinther würden dasselbe (oder die Boten desselben) sich mit Recht gefallen lassen? Klarer hat DeWette gefühlt, daß dieses Imperfectum sich mit der auch von ihm getheilten Schenkel'schen Auslegung der Stelle übel vertrage, und hat daher die Lesart des Cod. B. ἀνέχεσθε vorgezogen. Aber wer sähe nicht, daß dieselbe eine bloße Correctur ist, um die Tem-pora in Vorder- und Nachsatz in Einklang zu bringen? Derselbe Codex thut dann aber auch weiter ganz wohl, das γάρ des V. 5 in δέ zu corrigiren; denn wenn man der Schenkel'schen und Hilgenfeld'schen Deutung von V. 4 folgt, so ist, wie man im DeWette'schen Commentar ersehen kann, mit diesem γάρ durchaus nichts anzufangen.

der apostolischen Lehre abweichende Theosophie zu bringen, und die Schenkel'sche Hypothese erweist sich an eben der Stelle, die sie für ihre festeste Stütze hält, als vollkommen unmöglich.

Unter diesen Umständen hat es nicht das geringste Gewicht, wenn Dähne und Andere die Quelle der von Schenkel ersonnenen christinischen Gnosis in der alexandrinischen Religionsphilosophie nachzuweisen vermeinen oder wenn DeWette die kolossischen Irrlehrer als eine verwandte Erscheinung heranzieht. Vielmehr veranschaulicht gerade diese letztere Vergleichung, wie weit die Schenkel'sche Ansicht von der geschichtlichen Wahrheit abliegt; denn wie ganz anders tritt der Apostel den kolossischen Irrlehrern gegenüber! Liegt es doch in der Natur der Gnosis und Theosophie, die einfache Grundlegung des Evangeliums durchaus nicht anzufechten, vielmehr sich selbst wo möglich friedlich als höhere Stufe auf dieselbe aufzubauen. Demgemäß ist im Kolosserbrief keine Spur eines persönlichen Gegensatzes, eines Versuchs, die Gemeinde an ihren Stiftern persönlich irre zu machen; statt dessen finden wir eine rein sachliche Polemik, eine Bekämpfung gegnerischer Lehre und eine Entwicklung paulinischer Theologie im Gegensatze zu jener. In den Korintherbriefen, und namentlich im zweiten, das gerade Gegentheil; ein durch und durch persönlicher Kampf und von sachlicher, theologischer Erörterung nichts. Es ist zum Ueberfluß auch noch dieser nicht zu bestreitende Sachverhalt, der die Schenkel'sche und Hilgenfeld'sche Erklärung der entscheidenden Stelle 2 Kor. 11, 4 unmöglich macht. Hätten die „Christusleute" wirklich, wie diese Erklärung will, in Korinth ein anderes Evangelium, ein theosophisches oder ein judaistisches, gepredigt, wie wäre es dann begreiflich, daß derselbe Mann, der den Kolosser- und den Galaterbrief geschrieben hat, in den beiden großen Korintherbriefen auch nicht in eine einzige Lehrerörterung eingeht, welche Schenkel oder Hilgenfeld auf die Christuspartei zu beziehen vermöchten? —

Seit Schenkel ist eine neue selbständige Hypothese über die Christuspartei nicht aufgestellt worden, und so scheint es fast, als sei der Kreis der Möglichkeiten vergebens durchmessen und auf eine befriedigende Lösung des Problems überhaupt zu verzichten, — ein Resultat, welches das Gefühl der Unsicherheit, in dem sich unsere

Zeit in Ansehung der Geschichte des Urchristenthums befindet, auf peinliche Weise bestätigen würde. Dennoch liegt zu einem solchen Verzicht in dem Scheitern der seitherigen Versuche kein hinreichender Grund vor. Dieselben haben sich alle dadurch den Weg der Lösung versperrt, daß sie, anstatt sich einfach und streng an die von den Briefen selbst gegebenen Data zu halten, dieselben durch willkürliche Ergänzungen und Erfindungen verdunkelt haben. Dabei laufen sie gleichwohl, gerade in der Reihenfolge, in der sie aufgetreten sind, auf ein gemeinsames Resultat hinaus, welches vielleicht gerade um seiner Einfachheit willen unerkannt blieb. Denn wenn Neander die 2 Kor. 10—12 bekämpften Gegner um ihres offenbaren antipaulinischen Judaismus willen für Petriner nimmt, dabei aber der Stelle 10, 7, die sie als Christiner bezeichnet, nicht gerecht werden kann, wenn Baur, mit Neander über den petrinischen Charakter jener Leute einverstanden, sie nach 10, 7 zugleich für Christiner erklärt, nun aber ihren petrinischen Charakter durchaus nicht nachweisen kann, wenn Schenkel endlich klar erkennt, daß die Leute Christiner und keine Petriner sind, aber dann eine ganz willkürliche und unhaltbare nähere Charakterisirung derselben gibt, so ist die richtige Mitte, die von allen diesen Irrgängen umkreist wird, offenbar die, daß die bekämpften Leute wirklich Christiner, daß diese Christiner antipaulinische Judaisten, diese antipaulinischen Judaisten aber keine Petriner sind.

Gibt es denn nur einerlei Judaismus in der apostolischen Zeit? Bezeugt uns nicht das Neue Testament selbst einen zwiefachen, einen apostolischen und nichtapostolischen, einen petrinischen und nichtpetrinischen Judaismus? Wir müssen bei dieser Vorfrage des positiven Theiles unserer Untersuchung etwas eingehender verweilen.

Gewiß darf und muß mit Baur von einem Judenchristenthum der Ur-Apostel und namentlich des Hauptes derselben, Petrus, dem Paulus und paulinischen Christenthum gegenüber geredet werden. Es war ein Unterschied vorhanden zwischen petrinischem und paulinischem Christenthum, ein Unterschied, dessen Princip die verschiedene Stellung beider Apostel zum Judenthum war: wollten wir andere Zeugnisse übersehen, so würden ja gerade die Korintherbriefe mit ihrer Paulus- und Petruspartei uns dessen überführen. Dieser

Unterschied war vor Allem in den verschiedenen Wegen, die der Eine und der Andere zum Glauben und Apostelamt geführt worden war, begründet. Den Petrus hatte Christus aus den heilsbegierigsten Kreisen seines Volkes herangezogen und innerhalb der alttestamentlichen Volks- und Religionsgemeinschaft, in deren Schranken er sich selbst bewegte und entfaltete, in leisem, allmählichem Uebergang vom Alten zum Neuen Bund hinübergeführt: natürlich, daß ihm die jüdische Schaale, in welcher der christliche Kern vor seinen Augen erwachsen war, nur allmählich und nur verhältnißmäßig dahinfiel und daß er das Verhältniß des Alten und Neuen Testamentes überwiegend von der Seite ihres Zusammenhanges anschaute, — der echte ἀπόστολος περιτομῆς, der sein Volk denselben Weg, den er selbst geführt worden, zu führen geschickt war. Paulus dagegen, zum Pharisäer und Schriftgelehrten erzogen und zunächst bis an den äußersten Pol des christusfeindlichen Judenthums gelangt, war in jähem Umschwung durch den vom Himmel herab sich ihm offenbarenden Heiland umgewandelt zu einer neuen Creatur: so erfaßt er denn auch den Alten und Neuen Bund vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt des Gegensatzes, und so ist er erst im Stande, das Christenthum in seiner ganzen Neuheit und Selbständigkeit dem Judenthum gegenüber zu durchschauen und es derselben gemäß auch für die überzeugend zu entwickeln, welche nicht durch's Alte Testament darauf vorbereitet waren, die Heiden. Aus dieser verschiedenen Führung ergab sich im Zusammenhang mit der Individualität beider Apostel einmal eine verschiedene Lehrart, indem es dem Petrus am nächsten lag, von dem Gesichtspunkt des Einklanges von Weissagung und Erfüllung auszugehen zu einer einfachen, epischen Verkündigung der Heilsthatsache, dem Paulus dagegen Bedürfniß war, das Evangelium mit dem Gesetz auseinanderzusetzen und auf das allgemein-menschliche Heilsbedürfniß, sowie auf den ewigen universalistischen Heilsrathschluß Gottes zurückgreifend, eine fast systematische Entwicklung der christlichen Lehre zu geben. Andererseits ergab sich eine verschiedene Lebensordnung für den petrinischen und den paulinischen Gemeindekreis, indem Petrus mit seinen gläubigen Landsleuten einfach die geheiligte alttestamentliche Sitte festhielt, zwar nicht als eine heilsnothwendige,

aber doch als eine gottgegebene und der Heidensitte unbedingt
zuziehende, Paulus dagegen in seinen aus Juden und Griechen
sammengesetzten Gemeinden Jüdisches und Griechisches neben
ander geduldet, das Jüdische aber wo möglich dahin entschr
sehen wollte, daß eine wirkliche Lebensgemeinschaft und gemeins
Entwicklung beider Elemente eintreten könnte. Diese verschie
Stellung konnte unter schwierigen Umständen einmal zu einem
übergehenden Conflict führen, wie der von Paulus Gal. 2, 1
aus Antiochien erzählte; eine principielle Differenz enthielt sie n
Beide Apostel trugen denselben Herrn und Heiland in urkräft
Weise im Herzen, und so gewiß das Christenthum in erster L
neues Lebensprincip war und ist, und erst in zweiter Lehre
Sitte, so gewiß mußten sie in der Gemeinschaft desselben H
und Geistes sich von Anfang und immer wieder erkennen und
sammenfinden. Daß sie das in der That auch gethan haben,
Petrus, durch seine apostolischen Erfahrungen zunehmend fr
geworden, bereits beim Apostelconcil die paulinischen Grund
zu vertreten vermochte, erzählt die Apostelgeschichte, aber nicht
sie, die bekanntlich in diesem Punkt von der Tübinger Schule grö
lichst verdächtigt wird, sondern ebenso der gegen die Apostelgeschi
aufgerufene Galaterbrief. Denn wenn Petrus nach Gal. 2,
in Antiochien anfangs unbefangen mit Heiden aß und wenn Pau
ihm sein nachher verändertes Verhalten als einen Widerspruch ge
seine eigne bessere Ueberzeugung vorhalten konnte (V. 12—1
so setzt das ganz den Petrus aus Apostelgesch. 15 voraus. Ue
dies enthält der Galaterbrief gerade das ausdrücklichste Zeug
dafür, daß die Ur-Apostel und Paulus im Wesentlichen vollkom
eins waren und sich auch eins wußten, denn er sagt uns ja,
Petrus, Johannes und Jacobus, nachdem ihnen Paulus sein Ev
gelium auseinandergesetzt (Gal. 2, 2) demselben nichts hinzuzuse
fanden (V. 6), vielmehr die Verschiedenheit, die zwischen ih
waltete, als eine Verschiedenheit der für das Juden- und
Heiden-Apostolat erforderlichen G n a d e n g a b e (V. 7—9) erk
ten und dem Paulus und Barnabas als echten Mit-Aposteln desse
Heilandes den Handschlag der Gemeinschaft gaben (V. 9).

Dagegen gedenkt dasselbe Capitel des Galaterbriefes auf

Leute, welche dem Paulus und Barnabas zu ihrem Evangelium allerdings etwas zusetzen wollten und denen der Handschlag der Gemeinschaft, den die Apostel denselben gaben, schwerlich gefiel, der Leute, welche den Heidenchristen die Beschneidung aufnöthigen wollten und die Paulus als die παρείςακτοι ψευδάδελφοι (V. 4) von den δοκοῦντες, den Aposteln, in ihrer Stellung zu ihm scharf genug unterscheidet. Das sind die ersten Repräsentanten eines nichtpetrinischen, eines unapostolischen Judaismus. Die Apostelgeschichte sagt uns (Apostelgesch. 15, 5), daß sie übergetretene Pharisäer waren, und erklärt uns damit auf's trefflichste den Ursprung einer Richtung, die sich von da an als unermüdliche Gegnerin des Paulinismus durch die ganze weitere Lebensgeschichte des großen Heiden-Apostels hindurchzieht. Es ist bei der Verhandlung über die Stellung der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz (Gal. 2, 1 f.; Apostelgesch. 15) wahrscheinlich das erste Mal, daß dieses, wir wollen sagen pharisäische, Judenchristenthum in seinem Unterschied von dem apostolischen, petrinischen hervortritt. Während die Urgemeinde früher (Apostelgesch. 10—11) die Aufnahme einzelner Heiden ohne Auferlegung des Gesetzes zwar nicht ohne Bedenken, aber der deutlichen Weisung Gottes unterthan, gutgeheißen und dieselben ohne Zweifel wie christliche Proselyten des Thors betrachtet hatte, traten jetzt jene übergetretenen Pharisäer mit der Zumuthung an die Heidenchristen auf, Beschneidung und Gesetz anzunehmen, indem sie sonst nicht selig werden könnten; die Apostel dagegen entschieden, daß den Heidenchristen das mosaische Gesetz nicht auferlegt werden solle, erachteten dasselbe also, so sehr sie selbst mit ihrem Volke daran halten mochten, als kein Erforderniß des Gerecht- und Seligwerdens. Es war dieser hervortretende Unterschied nur der Ausdruck eines anderen, tiefer liegenden, der längst in der Urgemeinde schlummern mochte, des Unterschiedes, ob man das neue Lebensprincip des Christenthums wahrhaft in sich aufgenommen hatte und die alten jüdischen Lebensformen nur noch als eine Hülle und Schaale desselben an sich trug, oder ob man den jüdischen alten Menschen mit in die Kirche herübergenommen hatte und daher auch das alte gesetzliche Princip zum Wesen des Evangeliums rechnete; mit anderen Worten, ob man, allein in

Christo alles Heil findend, das Gesetz beobachtete nicht als ein Mittel zur Seligkeit, sondern nur als die von Gott seinem Volk gegebene Lebensordnung und heilige Sitte, oder ob man echt pharisäisch der Verheißungen Christi nur durch Gesetzesbeobachtung theilhaftig werden zu können meinte. Es war natürlich, daß dieser Gegensatz eines gesunden und naiven und eines krankhaften und fanatischen Judenchristenthums, einmal hervorgetreten, nicht wieder verschwand, sondern sich fortan in einem verschiedenen Verhalten der Ur-Apostel und ihrer Gesinnungsgenossen einerseits und jener pharisäischen Eifererpartei andererseits zu Paulus und seiner Wirksamkeit immer schärfer herausbilden mußte. Gleichwohl begreift sich, daß trotz dieses Unterschiedes das Verhältniß der Ur-Apostel zu jenen Eiferern ein von dem des Paulus sehr verschiedenes blieb. Auch Petrus und Jacobus konnten das verwirrende Einbrechen jener Leute in paulinische Gemeinden nicht billigen und werden, wie Apg. 15, 24, so gewiß noch öfter erklärt haben, daß dasselbe ohne ihr Wissen und Wollen geschehen; andererseits aber, da in ihrem eigenen Wirkungskreise über die Beobachtung des Gesetzes kein Streit war, konnten sie dieselben als eifrige, wenn auch zuweilen verkehrt eifernde Leute tragen und (wie Petrus in Antiochien Gal. 2, 12, wie Jacobus Apg. 21, 20) meinen, auf ihre Vorurtheile, als von der großen Masse der Judenchristen getheilte, Rücksicht nehmen zu müssen; Paulus dagegen, seiner Aufgabe sich bewußt, das große christliche Freiheitsprincip, an dem der christliche Universalismus hing, vor Allem aufrecht zu halten, trat diesen Leuten, wo sie in sein Arbeitsfeld eindrangen und seine Gemeinden verwirrten, mit aller Schärfe als ψευδαδέλφοις entgegen. Wiederum mochten auch jene Leute die Weitherzigkeit eines Petrus und die Milde eines Jacobus bei der Verhandlung in Jerusalem in ihrem Herzen mißbilligen, wie sie denn auch gleich darauf den Petrus in Antiochien einzuschüchtern und vorübergehend irre zu machen wissen; dennoch konnten sie fortfahren, diese Männer als Apostel oder Blutsverwandte des Herrn, als Träger des Evangeliums im jüdischen Volke zu ehren und sich auch um der gemeinsamen Beobachtung des Gesetzes willen mit gutem Schein auf sie zu berufen; dagegen richtet sich auf Paulus, den in's volle Gegentheil seiner früheren Grund-

[ü]ber ungesprungenen Pharisäer, den eigentlichen Träger der gesetz[esei]fernden Grundsätze, ihr ganzer fanatischer Haß. Bei der Verhandlung in Jerusalem nicht blos von den Aposteln und Aeltesten, sondern auch von der Stimmung der Gemeinde momentan (vergl. [aber] Apg. 21, 20) verlassen, müssen sie freilich für jetzt verstummen; aber sie müßten die Eiferer nicht sein, die sie sind, wenn sie [ih]re Sache hiermit verloren gäben. Bald darauf sehen wir sie in [Ant]iochien, wo sie zuvor den ganzen Streit entzündet hatten, abermals auftreten, und mit solchem Erfolg, daß nicht blos Petrus, sondern selbst Barnabas vor ihnen zurückweicht und erst an des Paulus felsenfestem Mannesmuthe der Versuch scheitert, die Heidenchristen zum Jüdischwerden zu zwingen (Gal. 2, 14). Hier zurückgeschlagen, sehen wir sie einbrechen in die jungen Gemeinden, die Paulus in Galatien gestiftet, und der Galaterbrief gibt Zeugniß, wie sehr es ihnen hier gelungen war, das paulinische Evangelium durch ein judaistisches zu verdrängen, freilich nur für den Augenblick: der geistesgewaltige Apostel erobert sich die Herzen seiner verführten Galater in heißem Kampfe von Neuem. Kann es es nach alledem befremden, dieselben unermüdlichen Gegner, vor denen der Apostel später selbst die römische Gemeinde im fernen Westen zu warnen hat (Röm. 16, 17—18), seinen Spuren von Kleinasien auch nach Griechenland, nach Korinth folgen und dort [de]n gleichen Kampf, nur unter anderen Formen, wie sie durch die [au]f griechischem Boden nothwendig veränderte Taktik jener Leute [bedi]ngt waren, entbrennen zu sehen?

Wir wollen mit dieser vorbereitenden Betrachtung für unsere [spe]cielle Untersuchung nichts Anderes erwiesen haben, als die all[ge]meine Möglichkeit, daß die korinthische Christuspartei sich in die[se]r Weise enträthsele und in eine Gesammt-Anschauung des apostolischen Zeitalters einreihe, der es auch sonst an sicherer Begründung nicht fehlt a). Kehren wir zurück zu Korinth und den Korinther-

a) Um überflüssigen Vorhaltungen zuvorzukommen, will ich hier nicht versäumen auszusprechen, daß mir die wesentlich verschiedene Auffassung der berührten Verhältnisse seitens der Tübinger Schule wohlbekannt ist, daß es aber hier meine Aufgabe nicht sein konnte, widerlegend auf dieselbe einzugehen. Ueberdies hat eine Anschauung, die sich auf die übereinstimmenden

briefen, um ohne alle Scheinhülfe der Hypothese einen einfach heuristischen Weg der Untersuchung einzuschlagen. — Daß 1 Kor. 1, 12 viererlei Parteistandpunkte angegeben werden, wird feststehen. Die drei ersteren erklären sich aus dem ersten Brief und der ihm vorangegangenen uns bekannten Entwicklungsgeschichte der Gemeinde. Zunächst die Pauluspartei. Paulus war der Stifter der Gemeinde; seine Persönlichkeit und eigenthümliche Art muß während eines anderthalbjährigen Aufenthaltes (Apg. 18, 11) einen tiefen Eindruck auf die von ihm ergriffenen Kreise gemacht haben, und nichts ist natürlicher, als daß, sobald ein anders geartete Einfluß in der Gemeinde mächtig ward, eine beträchtliche Anzahl namentlich der Erstbekehrten sich desto entschiedener und einseitiger auf ihren Apostel Paulus zurückzog. Ein solcher anders geartete Einfluß ward aber mächtig, als der Alexandriner Apollos, Johannesjünger und dann von Freunden des Paulus in's Christenthum vollständig eingeführt, bald nach des Paulus Abreise nach Korinth kam; seine Wirksamkeit daselbst war so bedeutend, daß Paulus sie mit dem Worte „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen" (1 Kor. 3, 6) neben die seinige stellt. Zwar an Geist und Kraft dem großen Heiden-Apostel schwerlich ebenbürtig, aber durch eine griechische dialektisch-rhetorische Schulbildung dem Geschmack der Korinther sich ungleich mehr empfehlend, konnte Apollos nicht blos bei Solchen, die ihm erst ihre Bekehrung verdankten, sondern auch bei Manchen, die er schon als Bekehrte vorgefunden, den Paulus überstrahlen. Als auch er Korinth verlassen hatte — denn in seine Anwesenheit kann bei seiner von aller Rivalität freien Gesinnung (1 Kor. 16, 12) die Entwicklung des Parteiwesens nicht fallen —, da ohne Zweifel fing das immer zu Schulgezänk und Parteiung geneigte hellenische Element der Gemeinde an, „sich des Einen zu rühmen wider den

---

Zeugnisse der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes stützt, nicht erst nöthig, sich gegen eine solche zu rechtfertigen, die den Galaterbrief auf's Gezwungenste auslegen muß, um in ihm den Rückhalt für die Entwerthung der Apostelgeschichte zu finden. Dies gegen die Art und Weise, in der D. Hilgenfeld a. a. O., S. 179, mir gegenüber auf die Unglaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und namentlich auf ihre Unvereinbarkeit mit dem Galaterbrief wie auf eine ausgemachte Sache pocht.

Anderen" (1 Kor. 4, 6) und namentlich der Anhang des Apollos die dialektisch-rhetorische Lehrform desselben so zu überschätzen, als ob der Schwerpunkt der christlichen Predigt — was Apollos selbst gewiß nicht gemeint — in diese Art der Ueberführung fiele; womit denn eine gewisse Geringschätzung des Paulus, der solche Mittel nicht entfaltet hatte, von selbst gegeben war. Es wird dieser Ursprung und Charakter der Apollospartei mit Recht aus 1 Kor. 1, 18 ff. gefolgert; denn wenn Paulus hier nach der Zurückweisung seiner eigenen Partei auf eine Erörterung der Gründe eingeht, die ihn bewogen, in Korinth *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου* aufzutreten, so spricht nicht nur Alles, was wir von Apollos wissen, dafür, diese Erörterung auf dessen Anhang zu beziehen, sondern es wird diese Deutung auch durch die wiederholte Bezugnahme jenes Abschnittes gerade auf Apollos (3, 4—6; 3, 23; 4, 6) so gut wie gewiß. Dabei kann nicht bezweifelt werden, daß die Paulus- und Apollospartei, lediglich geschieden durch die einseitige und unfreie Ueberschätzung der Individualität der beiden Lehrer (1 Kor. 3), zusammenstimmte in dem, was dem Judenthum gegenüber die eigenthümlich ausgeprägte Richtung des Paulus war, denn Apollos selbst verdankte Paulinern sein Christenthum und sein Anhang mußte nach dem Gesagten ganz überwiegend hellenischer, also dem Nomismus von Haus aus abgeneigter Art sein. Der paulinische Freiheitsstandpunkt allem gesetzlichen Wesen gegenüber hatte, wie der erste Brief zeigt, in Korinth nicht blos vollen Anklang gefunden, sondern auch, wie es sich unter Griechen kaum anders erwarten ließ, zu den keckſten Ueberspannungen und Uebertreibungen geführt, zur Emancipation der Frauen von der allgemein-gültigen Sitte (11, 3 f.), zu Starkgeistereien wie dem ungescheuten Theilnehmen an heidnischen Opfermahlen, da man ja wisse, daß der Götze nichts sei (8, 10), ja zu frivoler Mißanwendung des *πάντα μοι ἔξεστι* auf Uebertretungen des sechsten Gebotes (6, 12 f.); — es sind gleicherweise die paulinischen und die apollischen Kreise, in denen wir diese Ueberspannungen des paulinischen Freiheitsprincips zu suchen haben. Diesem Hyperpaulinismus gegenüber konnte eine Reaction der ursprünglich jüdischen oder durch's Proselytenthum hindurchgegangenen Bestandtheile der Gemeinde nicht ausbleiben, und so erklärt sich weiter die Bildung einer dritten, der

petrinischen Partei. Man braucht, um das Losungswort ἐγὼ δὲ Κηφᾶ in Korinth zu erklären, keineswegs mit den Kirchenvätern einen Besuch des Petrus in Korinth anzunehmen, von dem sonst nirgends eine Spur ist; Festreisen korinthischer Juden und Judenchristen nach Jerusalem, wie selbst Paulus sie zu machen liebte, Zuzüge auswärtiger Judenchristen, die den Namen des Petrus als i h r e s Apostels nach Korinth mitbrachten (ebenso wie Aquila und Priscilla den Paulusnamen nach Ephesus), reichen vollkommen aus, um uns unter den gegebenen Umständen die Entstehung einer Petruspartei in Korinth begreiflich zu machen. Dieselbe braucht auch nicht ausschließlich aus nationaljüdischen Elementen bestanden zu haben, ebenso wenig wie die paulinische und apollische ausschließlich aus hellenischen, — vielmehr setzt die Ermahnung des Apostels 1 Kor. 7, 18 (περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ τις ἐκλήθη, μὴ περιτεμνέσθω) das Vorkommen auch entgegengesetzter Parteinahmen voraus —; aber im Großen und Ganzen war es natürlich, daß das hellenische Element sich jenen, das jüdische dagegen diesem Namen anschloß. Die Petriner, zurückgestoßen von der übertriebenen Freiheit der specifischen Pauliner und Apollier, werden sich von diesen unterschieden haben durch jene Strenge und Aengstlichkeit der Sitte und Lebensordnung, wie sie Röm. 14—15 auch bei einem Theil der römischen Gemeinde hervortritt; sie werden den Sabbath und die übrigen Feiertage fortbeobachtet, die mosaischen Speiseverbote festgehalten, vor Allem jede Berührung mit εἰδωλοθύτοις sorglich gemieden haben; ohne Zweifel haben sie auch, ohne in Paulus ein auserwähltes Rüstzeug des Herrn zu verkennen, aber durch die Ausschreitungen seiner Anhänger gegen seine eigenthümliche freie Weise bedenklich geworden, den Petrus als den jedenfalls vom Herrn selbst herangebildeten und bevorzugten Apostel höher gestellt und als ihre eigentliche Autorität angesehen. Nur wenn die Petruspartei eine solche war, eine Partei nicht der Böswilligen und Feindseligen, sondern der Aengstlichen und Schwachen, begreift sich die zarte und leise Art, in welcher Paulus im ersten Brief dieselbe erinnert; es ist charakteristisch, wie er gerade d i e s e Partei immer nur beiläufig und ohne ihren Namen zu nennen, zurechtweist. So geht es nach 3, 22

ἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλὼς εἴτε Κηφᾶς) ausdrücklich auch
f sie, wenn er vor unfreier Abhängigkeit von irgend eines Lehrers
ndividualität warnt, und wir sehen eben aus dieser Stelle, wie
r die Petruspartei den beiden anderen Parteien analog geartet
r; aber mit einer bemerkenswerthen Feinheit, als wolle er jedes
art vermeiden, das zur Mißdeutung oder Verwirrung seines Ver=
nisses zu Petrus Anlaß geben könnte, hat er, was ebenso vom
rhältniß des Petrus zur Gemeinde galt, absichtlich nur an sich
) Apollos exemplificirt (4, 6). Ferner ist die petrinische Par=
berücksichtigt bei der Auseinandersetzung über die εἰδωλόθυτα,
hier gerade ist besonders deutlich, daß der Apostel in ihr mit
hwachheit der Erkenntniß und des Gewissens, aber in keiner
ise mit trotzigem Widerstand und Widerspruch zu schaffen hat.
lich gilt es ihr, wenn der Apostel 1 Kor. 9, 1 f. und 15, 8
an erinnert, daß auch er den Auferstandenen geschaut habe und
er ein Apostel sei ebensowohl als Petrus, wobei er in herz=
innender Demuth offen einräumt, daß er sich als den letzten
unwerthesten der Apostel erkenne, aber zugleich daran erinnert,
sich die Gnade Gottes am reichlichsten gerade zu seinem Apostel=
r bekannt habe. Nehmen wir Act von diesem freundlichen,
nenden, verständigenden Verhalten des Apostels der Petruspartei
nüber; auch hierin spiegelt sich der große Unterschied zwischen
und der 2 Kor. 10—12 bekämpften Gegenpartei. — Vielleicht
r scheint es Manchem, als sei nicht nur die Petruspartei, son=
n auch die beiden anderen Parteien von uns zu leise gezeichnet
die angegebenen Unterschiede nicht schroff und einschneidend ge=
j. Dem würden wir entgegnen, daß es nichts weiter als ein
urtheil sei, sich die korinthischen Parteien wie leidenschaftlich ein=
er bekämpfende Secten zu denken. Die Gemeinde war noch
ner Eine; ihre Gottesdienste, ihre Abendmahle waren ungetrennt.
re Mißstände gingen keineswegs alle aus dem Parteiwesen her=
; dasselbe war nur ein Stück neben anderen. Wo der Apostel
ns von den Parteiungen redet (1 Kor. 1—4), da behandelt er
durchaus nur als Verkehrtheiten, die aus der Ueberschätzung der
enthümlichkeit eines Paulus, Apollos, Petrus entsprängen, durch=
nicht als Verirrungen wie z. B. die galatische, durch welche

das Evangelium als solches in Frage gestellt war (vgl. bes
1, 10 u. 3, 21 bis 4, 6; auch 2 Kor. 1, 24 τῇ γὰρ π
ἑστήκατε). Die einzige wirkliche Glaubensverirrung, d
Apostel zu bekämpfen hat, die Auferstehungsleugnung 1 Ko
läßt sich keiner der vier Parteien als solcher mit nur einiger
scheinlichkeit zuschreiben, sondern war offenbar eine Ansteckun
aus dem Umgang einiger Gemeindeglieder mit philosoph
Heiden entsprang (vgl. V. 33—34); mögen diese Ge
glieder am ehesten in der Apollospartei, als der für philos
Dinge besonders empfänglichen, zu suchen sein, — nichts spricht
daß jene Leugnung Sache dieser Partei als solcher gewesen.
alledem aber werden die drei ersteren Parteien, und namentli
die Petruspartei, nicht schroffer, als wir sie gezeichnet, a
werden dürfen.

Die Christuspartei allein erklärt sich aus diesen Spur
seitherigen Gemeindegeschichte, wie sie im ersten Briefe e
sind, nicht. Ueberhaupt, wie man sich dieselbe auch denken
es bleibt höchst auffallend, sie im ersten Briefe nur eben g
und dann gar nicht weiter berücksichtigt zu finden[a]). Nimm
mit diesem befremdlichen Schweigen die so nachdrückliche P
zusammen, die der zweite Brief unter Uebergehung der drei
Parteien Cap. 10—12 gegen dieselbe eröffnet, so drängt
auf, daß erst in der Zwischenzeit zwischen unserem ersten u
serem zweiten Korintherbrief diese Partei sich entwickelt u
Tendenzen offenbart haben muß. Der Apostel hatte von de
teiungen überhaupt erst durch die „Leute der Chloe“ (1 Kor.
vernommen; als er den 1 Kor. 5, 9 erwähnten, für uns ver
früheren Brief schrieb, wußte er von diesem Uebelstand
Gemeinde offenbar noch nicht; mithin sind die sämmtlichen P
noch ziemlich jungen Datum's gewesen. Was ist wahrschei
als daß die Christuspartei, die jüngste von allen und vielleic

a) Wenn auch hie und da, z. B. 1 Kor. 4, 18—19 (vgl. 2 Kor. 10
eine Beziehung auf die Gegner des zweiten Briefes schon im erst
klingen scheint, so sind doch solche Spuren so unsicher und vor
unbedeutend, daß von einer Polemik des ersten Briefes gegen die
partei keine Rede sein kann.

m die letztaufgezählte, zu der Zeit, als die Leute der Chloe
die Ueberbringer des (7, 1 erwähnten) Gemeindebriefes von
nth abreisten, eben nur erst durch einige Fremdlinge (2 Kor.
und 11, 4) repräsentirt war, die inmitten der Parteirufe,
bin paulisch, ich apollisch, ich kephisch", jene vierte Losung
geben begannen, ohne daß man über den Sinn und die Trag=
derselben schon im Klaren war? Wenn der Apostel in sei=
ersten Briefe von dieser jedenfalls eigenthümlichsten Partei
mehr als den Namen, die Losung erwähnt, so gibt es für
Thatsache jedenfalls keine einfachere Erklärung, als daß er
en zur Zeit bei ihm anwesenden Korinthern in Betreff der=
kaum mehr erfahren hatte, als eben diesen Namen, diese
g. Aber der zweite Brief trägt auch die unverkennbarsten
en, daß die Partei, welche in den Schlußcapiteln desselben so
ich bekämpft wird, ihre Tendenzen erst unmittelbar vorher in
th offengelegt haben muß. Zwischen dem ersten und zweiten
liegt nach allgemeiner wohlbegründeter Annahme der Zeit=
ungefähr eines halben Jahres, und während dieses halben
s muß in Korinth Vieles vorgegangen und die Situation
rgleich zu der vom ersten Briefe vorausgesetzten eine wesent=
ndere geworden sein. Anstatt der objectiv gehaltenen Censur
chfacher Mißstände in der Gemeinde, wie der erste Brief sie
ht, ist nun auf einmal eine durchaus persönliche Apologetik
Polemik des Apostels erforderlich geworden. Von der im
Briefe (4, 17) vorausgesetzten Sendung des Timotheus
wir keine Spur mehr; dagegen ist Titus in Korinth gewesen
hat dem auf der Durchreise durch Macedonien befindlichen
l Nachrichten gebracht, auf die derselbe mit höchster Spannung
e (2 Kor. 2, 12; 7, 5). Und diese Spannung des Apostels
rin ihren Grund, daß er den Korinthern einen für sie sehr
uenden Brief „unter vielen Thränen" (2, 4) geschrieben, über
heilsame oder verbitternde Wirkung er sich in peinlichster Un=
eit befand. Wir stimmen Bleek und Neander vollständig bei,
sie urtheilen, daß das im zweiten und siebenten Capitel von
Brief Gesagte auf unseren ersten Korintherbrief nicht passe
aß ebensowenig in dem dabei (2, 5 und 7, 12) erwähnten

λυπήσας und ἀδικήσας der nach 1 Kor. 5 Excommunicirte n
erkannt werden könne. Der ἀδικηθείς 7, 12, den die Verl
heit der herkömmlichen Auslegung ungeschickt genug auf den :
des 1 Kor. 5 erwähnten Blutschänders gedeutet hat, dürfte nie
anders sein als Timotheus, der vermuthlich eine gegen den A
leidenschaftlich aufgeregte Gemeinde vorgefunden und, von e
rücksichtslosen Wortführer derselben persönlich beleidigt und zu
gewiesen, Korinth mit dem peinlichsten Eindrucke wieder verl
hatte. Statt seiner hatte der Apostel nun den Titus gesandt,
gewiß nicht ohne demselben ein sehr entschiedenes Schreiben i
Hand zu geben, in welchem die Korinther auf's Schärfste zu
gewiesen und zur Bestrafung jenes „Beleidigers" aufgefordert
den, und auf diesen, uns gleichfalls nicht aufbehaltenen Brief
sich 2, 3 ff. und 7, 8 ff. beziehen[a]). Aber wie dem auch sei
offenbar war das Verhältniß des Apostels zu seiner Gemeinde
zwischen, seit Abfassung unseres ersten Korintherbriefes, auf's E
lichste in Frage gestellt gewesen, in Frage gestellt durch eben
Leute, welchen er 2 Kor. 10, 7 zuruft: εἴ τις πέποιθεν ἑα
Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ,
καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτω καὶ ἡμεῖς. Nun hatte
scharfer letzter Brief eine κατὰ θεὸν λύπη, eine μετά
ἀμεταμέλητος (2 Kor. 7, 10) in der Gemeinde erweckt;
Mehrheit derselben, welche die Auflehnung gegen den Apostel
nicht thätig mitgemacht, aber unthätig mit angesehen zu h
scheint, war zu einer entschiedenen Parteinahme für ihn er
(2, 6; 7, 11); ja von der ganzen Gemeinde hatte Titus im
hin einen beruhigenden Eindruck empfangen (7, 13: ὅτι ἀ
πέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν). Nicht
ob die Anstifter der Bewegung (wie Schenkel aus der eben

a) Auch Hilgenfeld hat sich a. a. O., S. 167, dieser richtigen Erke
nicht verschlossen. Dabei wollen wir beiläufig erinnern, daß mit der
gegebenen Identificirung des Blutschänders im ersten Korintherbrief m
ἀδικήσας im zweiten alles das hinfällig wird, was Rückert unte
stimmung Baur's von einer leidenschaftlichen Uebereilung des A
1 Kor. 5 und deren nicht sehr charakterstarker Zurücknahme im z
Brief ausgeführt hat.

[illegible]ten Stelle schließt) bereits von der ganzen Gemeinde verlassen [illegible]sen wären; — alsdann hätte der Apostel nicht nöthig gehabt, [illegible]. 10—12 noch so entschieden gegen sie zu Felde zu ziehen; [illegible]klagt er ja ausdrücklich (vgl. 11, 3. 19. 20), daß dieselben fortwährend eines ihnen durchaus nicht gebührenden Ansehens [illegible]ssen. Nur das war nach 7, 13 entschieden, daß die Gemeinde [illegible] ihrem Apostel nicht lassen wollte; im Uebrigen war doch nur [illegible] Mehrzahl gegen jenen $\lambda v\pi\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma$ und $\grave{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma$ entschieden auf[illegible]ten (2, 6), ein kleinerer Theil der Gemeinde dagegen scheint [illegible] immer von jenen Leuten, die ein so großes Feuer gegen den [illegible]stel angezündet hatten und schürten, bezaubert gewesen zu sein. [illegible]r diesen Umständen macht die Situation des zweiten Briefes [illegible] Eindruck einer Landschaft, über die ein schweres Wetter sich [illegible]m entladen hat; auf der einen Seite ist die Sonne wieder [illegible]ndlich durchgebrochen und scheint verklärend auf die Spuren [illegible] Verwüstung, während auf der anderen aus dunkeln Wolken [illegible] Wetterleuchten noch fortfährt. Der Apostel, auch durch ander[illegible]ige Erlebnisse, die ihn an den Rand des Todes geführt hatten [illegible]8 f.), tief bewegt, breitet im erregtesten Herzenserguß vor seiner [illegible]eine eine warme persönliche Apologie aus, durch die er sein [illegible]n wiederhergestelltes Verhältniß zu ihr neu zu befestigen sucht; [illegible] der herzliche apologetische Ton muß schließlich doch, nachdem [illegible]er Empfehlung der Collecte gleichsam die erste Frucht der Ver[illegible]nung gepflückt ist, noch einmal in den schärfsten polemischen über[illegible]n, um die besiegten, aber noch nicht sich besiegt gebenden Gegner [illegible]ends aus dem Felde zu schlagen. Wer könnte, wenn er den [illegible]iten Brief im Ganzen überblickt, verkennen, daß in ihm die [illegible]teiungen des ersten Briefes verschwunden sind bis auf eine, die [illegible]z anders geartet gewesen sein muß als die übrigen alle, und [illegible] der Gegensatz derselben gegen Paulus einen sehr schneidigen [illegible] sehr persönlichen Charakter getragen haben muß? Und wenn [illegible] nach dem, was wir über die drei anderen Parteien aus dem [illegible]n Briefe entnommen, für diese Rolle nur die dortige vierte, [illegible] Christuspartei, übrig bleibt, so erfahren wir zugleich aus 2 Kor. [illegible]7 positiv, daß die hier bekämpften Gegner ein $X\rho\iota\sigma\tau o\tilde{v}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ [illegible] einer Ausschließlichkeit sich zuschrieben, die den Apostel nöthigte,

sein gleiches Angehörigkeitsverhältniß zu Christus wider sie zu
wahren.

Stellen wir die weiteren Charakterzüge dieser Gegner, wi
zweite Brief sie bringt, einfach zusammen. Es waren von
gekommene Leute, das sagt uns 11, 4 *εἰ ὁ ἐρχόμενος ἀ
Ἰησοῦν κηρύσσει.* Sie waren mit Empfehlungsbriefen nach Ko
gekommen, wie es scheint, aus anderen Gegenden, in denen si
wirkt, scheinen auch in Korinth sich solche Briefe wieder ausg
zu haben (3, 1: *εἰ μὴ χρῄζομεν ὥς τινες συστατικῶν ἐπ
λῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν συστατικῶν;*). Sie waren L
Prediger des Evangeliums, die auch schon an anderen Orte
wirkt, aber, wie es scheint, mehr in fremde Arbeit sich eingeb
als Neues begründet hatten; *οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμ
ἐν ἀλλοτρίοις κόποις,* sagt der Apostel 10, 15 mit einem S
blick auf sie von sich selbst. Sie nannten sich nicht Apostel,
dern *διάκονοι Χριστοῦ* (11, 23), traten aber auch nicht
Bevollmächtigte anderer Apostel, sondern mit derselben Selbstä
keit wie Paulus auf und übten in der Gemeinde eine groß
despotische Autorität aus (11, 20), daher Paulus sie als *ψε
απόστολοι* (11, 13), ironisch als die *ὑπερλίαν ἀπόστ*
(11, 5 und 12, 11) bezeichnet. Nach 11, 4 (*εἰ μὲν γ
ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμε
πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγ
ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε,* — vgl. die
Erörterung dieser Stelle —) scheinen sie sich das Ansehen ge
zu haben, als ob *sie* erst den Korinthern den wahren Jesus
das wahre Christenthum brächten, wie Paulus es nicht zu br
vermocht; aber in Wirklichkeit brachten sie nichts vor, was
Prätension irgend hätte berechtigen können. Sie brachten also
wie wir schon oben aus dieser Stelle gefolgert haben und wi
aus dem Fehlen aller sachlichen, lehrhaften Polemik gegen si
gibt, keine Irrlehre vor. Aber was thaten sie denn, wen
keine neue Lehre brachten? Sie setzten vor Allem die Persönli
des Apostels möglichst herab. Sie gossen bei der Spannung
der sich die Gemeinde wohl in Folge der vielen und scharfen R
des ersten Korintherbriefes gegen den Apostel befand, Oel

ner, indem sie die Schärfe seiner Briefe kritisirten und die Zag-haftigkeit seines persönlichen Auftretens dagegenhielten (10, 1 u. 10). Sie setzten die Gaben des Apostels herab (12, 11: *εἰ καὶ οὐδέν εἰμι*) und redeten namentlich von seiner Redegabe verächtlich (10, 10: *ὁ λόγος ἐξουθενημένος*; 11, 6: *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ*). Sie verdächtigten aus Anlaß einer unerfüllten Zusage, Korinth wieder zu besuchen, seine Zuverlässigkeit überhaupt (1, 17—19) und warfen ihm Unlauterkeit des Charakters (10, 2: *τινας τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας*) und Zweideutigkeit in der Verkündigung des Evangeliums vor (2, 17; 4, 2—3). Ja sogar die großartige Uneigennützigkeit und Aufopferung, mit der der Apostel mit seinem Unterhalt der Gemeinde nicht hatte zur Last fallen wollen, mißdeuteten sie als arglistige Berechnung (12, 16: *ἔστω δὲ, ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς, ἀλλ' ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον*), — Kunstgriffe, welche dem Apostel ein volles Recht gaben, ihre Urheber als *ἐργάται δόλιοι*, als zu Aposteln Christi verkleidete *διάκονοι σατανᾶ* zu bezeichnen, deren Ende ihren Werken gemäß sein werde (11, 13—15). Im Gegensatz zu dem in aller Weise herabgesetzten Heiden-Apostel erhoben jene Gegner andererseits vor Allem ihre eigene Person (10, 12: *οὐ γὰρ τολμῶμεν ἐγκρῖναι ἢ συγκρῖναι ἑαυτούς τισι τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων*). Besonders prahlten sie mit ihrer hebräischen Abkunft (11, 22), mit ihren im Dienste Christi ausgerichteten Arbeiten und erduldeten Leiden (10, 13 ff.; 11, 23 ff.) und mit Gesichten und Offenbarungen, durch welche Christus sie auszeichne (12, 1 f.). Unter diesen Gegenständen des Rühmens muß die hebräische Abkunft der vornehmste gewesen sein, denn der Apostel stellt ihn zuerst und betont ihn durch dreifache Bezeichnung (*Ἑβραῖοί εἰσιν* — *Ἰσραηλῖταί εἰσι* — *σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν*, 11, 22). So kann an der ebenso judaistischen als antipaulinischen Grundrichtung jener Leute im Allgemeinen kein Zweifel sein.

Aber stehen nicht der Annahme eines einfach antipaulinisch-judaistischen Charakters einige andere Merkmale entgegen, die wir nicht weniger bestimmt an jenen Gegnern im zweiten Korintherbriefe gewahren? Es ist das oben erwähnte Rühmen von Gesichten und

Offenbarungen, die Nichtberufung auf die palästinensischen
und endlich das Stillschweigen von einer Verbindlichkeit de
schen Gesetzes, was hier in Betracht kommt. Was jene
und Offenbarungen angeht, so könnte man sich denken, daß
leere Prahlereien gewesen, erdichtet, um der berühmten Chri
des Paulus — die jene Leute ebenso gut wie die Phar
Synedrium Apg. 23, 9 für eine bloße Vision halten ko
etwas Ueberbietendes entgegenzusetzen. Aber wir können je
ten ihre Visionen auch ohne alle Schwierigkeit glaube
palästinensischen Gemeinden hatten ihre außerordentlichen
gaben so gut wie die korinthische (Apg. 10, 46; 11, 27;
Geistesgaben namentlich auch prophetischen Charakters, —
sollen jene judaistischen Evangelisten dergleichen nicht besesse
ebenso gut wie mancher Korinther, dessen ethisches Chri
auch nicht höher stand, die Gabe des Zungenredens besaß
wenig gerade Visionen in den Lebenskreisen jener Leute et
erhörtes waren, geht daraus hervor, daß Apg. 23, 9 s
ungläubigen Pharisäer es nicht unglaublich finden, daß mi
„ein Geist oder Engel geredet". Also jene „Gesichte un
barungen" stehen unserer Grundauffassung auf keinen
Wege. — Aber der Umstand, daß sich jene Leute, wie n
gegen Baur nachgewiesen haben, auf die Autorität der palästi
Apostel so gar nicht berufen? Wir antworten: Ist es i
eine vorgefaßte Meinung, daß Judaisten sich auf Jaco
Petrus hätten berufen müssen? Uns dünkt, es war von J
die in die korinthische Gemeinde einbrachen, sehr verständi
delt, wenn sie sich n i c h t auf Jacobus und Petrus beriefe
nach Allem, was laut Gal. 2, 9 zwischen diesen und Pau
gemacht worden war, namentlich dem ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη
δὲ εἰς τὴν περιτομήν, hatten sie von ihnen nichts Be
erwarten, als mit einer solchen Berufung bei einem solche
nehmen Lügen gestraft zu werden, wie es bereits Apg.
ihren in Antiochien eingedrungenen Gesinnungsgenossen
war. Wie schon oben bemerkt, mußten die Gal. 2 u. Apg
richteten Verhandlungen, deren Resultat die pharisäisch-juden
Richtung so wenig befriedigen konnte, ein unabhängigeres,

ät der Ur=Apostel losgelösteres Auftreten der strengeren
r nach sich ziehen. Trat ein Petrus, ein Jacobus so
ntschieden für die Fortgeltung des Gesetzes im Christenthum
s so mußten die, welche von derselben durchdrungen waren,
ihr auf eigene Hand wirksam werden und — ohne sich
on der Verbindung mit jenen Autoritäten loszusagen, was
örig gewesen wäre — doch aufhören, die Sache des Juden=
ums lediglich auf deren Namen zu stellen. Wenn Barna=
bas, wenn vor Allem Paulus, ohne zu den zwölf Aposteln
n, auf unabhängige Weise, in ihrem eigenen Namen leh=
wirken durften, warum sollten nicht ebenso gut andere,
prophetischen Gaben ausgestattete und dazu rechtgläu=
Männer als διάκονοι Χριστοῦ (11, 23), als Apostel
en Sinne des Wortes die Sache Christi, wie sie sie auf=
lbständig treiben? So ist die Nichtberufung jener Judaisten
us und Jacobus zwar ein sehr bemerkenswerthes, aber
einen Stellung der streng=judaistischen Partei ganz ent=
s Factum; daß dabei nicht ein Lossagen von den Ur=
vielmehr ein Rühmen näherer Bekanntschaft mit ihnen
den hat, werden wir weiter unten ersehen. — Aber wenn
ntschieden über die Ur=Apostel hinausgehende Judaisten vor
n, wird es dann nicht um so auffallender, daß wir von
edigen des Gesetzes, von einer Forderung der Beschneidung
ch so gar nichts vernehmen? Man wird hier nicht sagen
daß ein argumentum e silentio wenig beweise: hätten
muthungen stattgefunden, der Apostel hätte nimmermehr
ben geschwiegen. Auf diesen, wie es scheint, gegen die
Meyer'sche wie die Baur'sche Auffassung von 2 Kor.
entscheidenden Umstand haben namentlich Schenkel und
sich mit Nachdruck berufen. Allein wenn sie ebendamit
wollen, die Christiner seien keine Judaisten gewesen, so
sie nichts, weil sie zu viel beweisen. Können die Christiner
aisten gewesen sein, weil von ihrem Festhalten am mo=
Gesetz nichts verlautet, so könnten aus demselben Grunde
Petriner in Korinth keine Judaisten gewesen sein, und
wer war judaistisch, wenn nicht eine Petruspartei? Man

könnte die Gegenfrage thun: aber was wollten Judaisten, zu
solche, die ihre Feindseligkeit gegen Paulus als die schrofferen
rakteristirt, wenn nicht die Geltung des mosaischen Gesetzes? Al
man darf nicht vergessen, daß es mit dieser Geltung des mosaisch
Gesetzes ein anderes Ding sein mußte im Herzen Griechenla
in Korinth, als in Antiochien und Galatien, wo man mit die
Punkt allerdings sofort herausgerückt war. Man könnte sich den
daß jene Richtung nach und nach zu der Erkenntniß gekom
wäre, daß ihre Forderung sich den Heidenchristen gegenüber
nicht durchsetzen lasse, daß man diesen erlassen müsse, was ja
die Synagoge den Proselyten des Thors erließ, und daß es
darauf ankomme, das israelitische Element auch der paulinis
Gemeinden der gesetzlichen Idee gemäß zu organisiren und übe
als den eigentlichen Kern der Christenheit zur Geltung zu bringen,
und wo wäre mehr Anlaß zu einer solchen Ermäßigung der juda
schen Ansprüche gewesen als beim Uebergang aus Asien nach Eur
aus dem Orient nach Griechenland? Indeß wahrscheinlicher
uns, daß nicht die Einsicht, sondern nur die Schlauheit der Gr
jenes auffälligen Schweigens vom mosaischen Gesetz war.
einfachste Klugheit mußte jenen, auch von Paulus als δόλιοι
zeichneten, Leuten sagen, daß man mit der Forderung der Besch
dung in Korinth nicht anfangen könne, daß man damit die ga
Sache von vornherein verderben würde, daß es vielmehr vor Al
gelte, den großen Gegner des Judaismus aus dem Herzen
Gemeinde zu verdrängen und dieselbe in die eigene Hand zu
kommen; dann, wann die Autorität des Paulus umgestürzt und
ihrige dafür aufgerichtet war, dann — mochten sie hoffen — w
die unmündige, neubekehrte Gemeinde sich schon weiter und we
führen lassen. Wenn Schenkel gegen diese auch von Baur gege
Erklärung der Sache einwendet, in diesem Falle müßte Pau
doch die Absichten der Gegner durchschaut und sie auf dieselben
angegriffen haben, so ist das doch sehr subjectiv geurtheilt. Ge
hat der Apostel besser daran gethan, das Verdächtigen seinen G
nern zu überlassen und sie nur auf das hin anzugreifen, was
wirklich gesagt und gethan. Daß aber der unevangelische, gesetzl
Hintergrund der gegnerischen Bestrebungen nicht außerhalb sei

chtskreises lag, das dürfen wir vielleicht daraus schließen, daß
ogleich im dritten Capitel des zweiten Korintherbriefes Anlaß
it, seiner Gemeinde den großen Unterschied und Abstand des
tamentlichen und des neutestamentlichen Wesens vor die Seele
llen. So erklärt uns zwar dieses für unsere Auffassung am
llichsten erscheinende Schweigen vom Gesetz die außerordentliche
ierigkeit, das wahre Wesen der Christuspartei zu erkennen —
verkappt auftretende Agitatoren sind schon zu ihrer Zeit,
el mehr nach Jahrhunderten, schwer zu durchschauen —, aber
sferen sonstigen Wahrnehmungen irre zu werden, liegt auch
nicht der mindeste Grund.

enn nun aber jene Leute mit dem, was dem Judaismus eigen-
ich war, mit der Fortgeltung des Gesetzes, in Korinth nicht
drückten, was boten oder verhießen sie den Korinthern denn,
Paulus ihnen nicht zu geben vermocht habe; auf welchen
ichen Vorzug stützten sie sich ihm gegenüber, da sie doch bei
n persönlichen Herabsetzungen des Paulus und Empfehlungen
selbst unmöglich stehen bleiben konnten? Wir haben schon
aus der Stelle 2 Kor. 11, 4 geschlossen, daß die Gegner,
zwar ein wirklich anderes Evangelium zu bringen, doch sich
Anschein gegeben haben müssen, einen ganz anderen Jesus, ein
anderes Christenthum bringen zu können. Hierbei führt schon
uffallende, im ganzen Zusammenhang beispiellose Wahl des
ens „Jesus" (statt „Christus") darauf, daß es die genauere
rische Kunde und Mittheilung von Christo gewesen sein
e, durch die sie den Paulus bei den Korinthern auszustechen
chten. Ebendarauf deutet das ganz besondere Betonen ihrer
ischen Abkunft, welches, wie wir schon oben gegen Schenkel
rhoben, inmitten der Metropole Griechenlands etwas vollkom-
Sinnloses und Zweckwidriges gewesen wäre, wenn diese Ab-
nicht zu den Bedingungen irgend eines näheren Verhältnisses
hristo gehörte, als Paulus es ansprechen zu können schien.
liegt sehr nahe, an die Landsmannschaft Jesu als natür-
Voraussetzung genauerer, vielleicht persönlicher Bekanntschaft
ihm zu denken; denn wenn gleich Paulus behauptet, auch ein
bräer" zu sein, so würden doch Andere — und so gewiß jene

Gegner — ihn wegen seiner Abstammung aus Tarsus vielmehr einen Hellenisten genannt haben, und nur vermöge eines ganz besondern Umstandes (vielleicht weil sein Vater, der Pharisäer war, aus Palästina stammte und hebräische Sitte und Bildung in der Familie aufrecht erhalten hatte), konnte Paulus sich einen Namen beilegen, welchen sonst die palästinensischen Juden im Unterschied von den aus Griechenländern stammenden für sich in Anspruch nahmen (vgl. Apg. 6, 1 f.). Die Vermuthung, daß es sich um ein persönliches, aber äußerliches Gekannthaben Christi gehandelt habe, findet einen bestimmteren Anhalt an einem jener Seitenblicke, die Paulus bereits im ersten, apologetischen Theil des zweiten Korintherbriefes auf die wirft, welche ihm eine solche Selbstapologie der korinthischen Gemeinde gegenüber abgenöthigt, in der Stelle 5, 12. Er schreibe, sagt er hier, die vorliegende Selbstapologie nicht um sich selber zu empfehlen, sondern um den Korinthern Material zu geben, sich ihres Apostels zu rühmen wider die ἐν προςώπῳ καυχωμένους καὶ οὐ καρδίᾳ. Also die Gegner, wider welche Paulus seine Gemeinde zu wappnen hatte, waren Leute, welche sich äußerer, dem πρόςωπον, d. i. der äußerlichen, erscheinenden Person angehöriger Vorzüge rühmten, nicht aber wie der Apostel sich ihres inneren Menschen, ihrer καρδία, zu rühmen hatten. Wenn nun der Apostel in der ganzen Ausführung, auf die er 5, 12 zurückblickt, sich vor Allem seiner Herzensstellung zu Christus gerühmt hat, so ergibt sich, daß diejenigen, welche er dem gegenüber als καυχώμενοι ἐν προςώπῳ καὶ οὐ καρδίᾳ (und 11, 18 ebenso als κατὰ τὴν σάρκα καυχώμενοι) bezeichnet, sich eines äußerlichen Näherverhältnisses zu Christo, einer dem πρόςωπον (oder der σάρξ) angehörigen — „persönlichen“ — Bekanntschaft mit ihm zu rühmen hatten und gerühmt haben a).

---

a) Auch diese Stelle hat Hilgenfeld a. a. O., S. 170. 171 u. 184, für die Baur'sche Hypothese in Anspruch genommen. Weil Paulus Gal. 2, 6 mit Beziehung auf die »δοκοῦντες«, Petrus, Johannes und Jacobus sagt: πρόςωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, bedarf es für Hilgenfeld keines weiteren Beweises, daß in den Worten 2 Kor. 5, 12 die Gegner als „die Verfechter einer ausschließlichen Apostelwürde“, als Leute, „welche sich auf das äußere Ansehen (πρόςωπον) der Ur-Apostel stützten“, bezeichnet

Eine weitere Bestätigung scheint uns diese Schlußfolgerung aus der im selben Zusammenhang folgenden Stelle 2 Kor. 5, 14—17 zu empfangen. Wir müssen auf diese Stelle um ihrer Wichtigkeit und Schwierigkeit willen ausführlicher eingehen. Aus dem Gesichtspunkt, daß im Tode Christi alle Menschen ihrer Aeußerlichkeit und Natürlichkeit nach ideell mitgestorben und somit dazu bestimmt seien, hinfort nicht sich selbst, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen zu leben, zieht der Apostel hier zwei — wie es scheint, parallele — Folgerungen. Einmal, V. 16: „Daher kennen wir ... nun an Niemanden mehr nach dem Fleisch, und wenn wir ... Christum nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ... doch jetzt nicht mehr (so).“ Dann, V. 17: „Daher, wenn ...mand in Christo ist, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neugeworden.“ Für uns nun kommt vor Allem auf die Auslegung des schwierigen 16. Verses an. ...ß das ἡμεῖς in V. 16 nicht, wie Schenkel und DeWette wol... ..., communicative zu nehmen, sondern vom Apostel lediglich in ...nem Namen gesetzt ist, beweist der ganze Zusammenhang, in wel... ... der Apostel fortwährend lediglich von sich selbst im Pluralis ...et (vgl. V. 12. 13. 14. 18) a). Daß er sich aber V. 16 nicht

sind. Ist denn von fremden προςώποις die Rede, und nicht vom eigenen πρόςωπον der Rühmenden? So gewiß nicht ἐν προςώποις dasteht, sondern ἐν προςώπῳ, und so gewiß mit der καρδία, deren sie sich nicht rühmen können, ihr eigenes Herz gemeint ist und nicht das der Ur-Apostel, so gewiß ist auch das πρόςωπον, dessen sie sich rühmten, lediglich ihre eigene Person. Und so schlägt auch diese für die Baur'sche Hypothese benutzte Stelle wieder gegen dieselbe aus, indem auch sie wieder bezeugt, daß jene Gegner nicht ein fremdes, sondern ihr eigenes Ansehen gegen den Heidenapostel geltend zu machen bemüht waren. (Wie entschieden sie zugleich die Schenkel'sche Hypothese beseitigt, indem von Leuten, die sich einer innerlichen Gemeinschaft mit dem verklärten Christus gerühmt hätten, ein καυχᾶσθαι ἐν προςώπῳ, ἀλλ' οὐ καρδίᾳ absolut nicht hätte ausgesagt werden können, liegt auf der Hand.)

a) Es ist diese communicative Fassung lediglich eine Auskunft der Verlegenheit, um der sogleich von uns zu ziehenden Folgerung zu entgehen, die von diesem ἡμεῖς aus sich auf die Gegner ergibt als solche, die es anders halten und Christum κατὰ σάρκα kennen, — eine Folgerung, welche der Schenkel-DeWette'schen Auffassung der Christiner, als solcher, die Christum

mit einem einfachen ὥστε ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κ. τ. λ. begnügt, sondern das nachdrucksvolle ἡμεῖς setzt, beweist, daß er sich in einen Gegensatz stellt zu Anderen, die es anders halten, welche also den und jenen, und vor Allem Christum κατὰ σάρκα kennen. Es fragt sich nun, in welchem Sinne Paulus dies gewisse Leute κατὰ σάρκα-Kennen und dies κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν früher getheilt zu haben, jetzt aber nicht mehr zu theilen behauptet. Da ist denn zunächst klar, daß das speciellere ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν nach dem allgemeineren οὐδένα εἰδέναι κατὰ σάρκα ausgelegt werden muß, denn der Wechsel von οἴδαμεν und ἐγνώκαμεν kann deshalb für den Sinn nichts austragen, weil Paulus, wenn er ein Gekannthaben ausdrücken wollte, das der Bedeutung nach präsentische »οἴδαμεν« mit einem Synonymum, das ein wirkliches logisches Perfectum besaß, vertauschen mußte. Das οὐδένα εἰδέναι κατὰ σάρκα aber gewinnt wiederum seinen Sinn aus dem Vorhergehenden: um des Todes Christi willen sind dem Apostel alle Menschen nach ihrer äußeren Person (Abkunft, Ehre und Ansehen ꝛc.) so gut wie todt, und kommen ihm nur noch sofern und soweit sie in Christo leben (nach ihrem Glauben und inwendigen Menschen) in Betracht. Von diesen, wie ich glaube, unanfechtbaren exegetischen Prämissen aus richten sich eine Reihe von gezwungenen Auslegungen des εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν von selbst. So wenn Neander diese Worte verstehen will von einer aus dem alten natürlichen Menschen stammenden Fassung der Messiasidee, wie Paulus sie vor seiner Bekehrung gehegt: ἐγνωκέναι Χριστόν kann nicht die Fassung einer Idee, sondern nur das Kennen einer Person sein, wie auch das vorhergehende und maaßgebende οὐδένα οἴδαμεν das fordert. Baur deutet κατὰ σάρκα auf die natürliche Abstammung, auf das Judenthum mit allen seinen nationalen Vorurtheilen und meint, οὐδένα sei soviel als οὐδέν, — „weil Christus für mich gestorben ist und ich ihm nur zu leben angefangen habe, weiß ich von nichts

---

nur κατὰ πνεῦμα kennen wollten, schnurstracks entgegensteht. Aber nicht nur lag für den Apostel zu einer communicativen Redeweise gar kein Grund vor, sondern er hätte auch bei der so sehr zerspaltenen Denkweise der Gemeinde hier gar nicht mit Wahrheit mit in deren Namen reden können.

erem mehr, das in Folge meiner jüdischen Abstammung meine
ßesrichtung bestimmen könnte, theile also auch den jüdischen
iasbegriff nicht mehr"; — eine gekünstelte Auslegung, die
die eben schon widerlegte Neander'sche Deutung herausbringt,
unter der doppelten Erschwerung, οὐδένα für οὐδέν zu neh-
und κατὰ σάρκα statt zu ἐγνωκέναι vielmehr zu Χριστόν
πός κ. σάρκα = jüdischer Messiasbegriff) zu ziehen, was
s unmöglich ist. Nach DeWette heißt ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα
τόν „Christum noch nicht so erkannt haben, daß man ihm
lebt"; aber was heißt dann andere Leute (οὐδένα) κατὰ
κ kennen, und was für eine Zeit im Leben des Apostels gab
er Christum zwar erkannt hatte, aber noch nicht ihm allein
Besser als alle diese verunglückten Deutungen ist jedenfalls
leyer'sche: „wir kennen keinen mehr nach seiner Natürlichkeit
Jude, Grieche, Freier, Sclave u. s. w.), auch Christum
mehr nach seinen äußeren Lebensumständen, die vor meiner
rung den Inhalt meiner Kenntniß Christi bildeten". Allein
esem an sich ganz zulässigen Sinne des εἰδέναι und ἐγνω-
κατὰ σάρκα kann es in unserer Stelle, in Anbetracht des
amenhanges, doch sein Bewenden nicht haben. Die Leute,
Paulus sein ἡμεῖς V. 16 entgegensetzt, jene καυχώμενοι
ροσώπῳ καὶ οὐ καρδίᾳ (V. 12) kannten — das geht aus
Entgegensetzung hervor — τίνας κατὰ σάρκα, kannten
tlich Χριστόν κατὰ σάρκα. Da würde man allerdings,
Christus anbetrifft, mit dem Sinne „von seinen äußeren
umständen wissen" etwa ausreichen, indem ein solches Wissen
Umständen ein Gegenstand des Rühmens sein konnte; aber
wäre das Kennen Anderer im nämlichen Sinn? Rühmten
ne Leute vor den Korinthern ἐν προσώπῳ, und zwar näher
ατὰ σάρκα-Kennens gewisser Menschen, so müssen letzteres
er gewesen sein, die in der Christenheit ein hohes Ansehen genossen
ὄντες waren, Gal. 2, 6), wie Petrus, Jacobus, überhaupt
teren Apostel und die Brüder des Herrn. Von diesen aber
jene Leute gewiß nicht gerühmt, daß sie deren äußere Lebens-
tnisse kennten („daß sie Juden und nicht Griechen wären"
w.), denn das wäre gar kein Stoff zum Rühmen gewesen,

sondern sie rühmten ohne Zweifel, daß sie sie ganz gut, d. h.
sönlich, kennten, oft mit ihnen verkehrt hätten 2c.; solch eine
sönliche Connexion konnte allein einen Glanz auf die Person
Rühmenden zurückwerfen, sie zu einem καυχᾶσθαι ἐν προς
i Stand setzen. Ist dem aber so, so kann auch das ἐγνωκ
κατὰ σάρκα Χριστόν, welches Paulus früher mit solchen L
getheilt hat, nichts Anderes sein, als ein persönliches äu
Gekannthaben Christi. Diese sprachlich allereinfachste und n
lichste Fassung des ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν kann
bei Paulus noch bei seinen Gegnern die geringste Schwier
machen, denn welcher im reiferen Mannesalter stehende Palästin
hätte damals, etwa ein Vierteljahrhundert nach Christi Tode,
stum nicht κατὰ σάρκα gekannt haben sollen, und namentlic
hätte Paulus, der in Jerusalem „auferzogene" Pharisäers
(Apg. 22, 3), nicht dazu kommen sollen, Jesum recht gut zu
nen, freilich κατὰ σάρκα und nicht κατὰ πνεῦμα? In
Zusammenhang aber paßt diese Fassung offenbar wie keine an
Nun erst begreift man das καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ, οὐ κα
V. 12: die Gegner waren Leute aus Christi Volk und Hei
land, die sich rühmen konnten — wie es im Evangelium heißt
„wir haben mit ihm gegessen und getrunken und auf den St
hat er uns gelehrt" (Luk. 13, 26). Sie hatten Christus wä
seines öffenlichen Lebens wie oft gesehen, gehört, vielleicht gespr
aber ohne ein Herzensverhältniß zu ihm zu gewinnen, — denn
ἐν προσώπῳ, nicht καρδίᾳ konnten sie sich rühmen, nur
σάρκα (nicht κατὰ πνεῦμα, wie Petrus Matth. 16, 16 f.)
sie ihn kennen gelernt. Sie waren dann später gläubig und
kündiger Christi geworden, ohne doch mit ihrer alten jüdischen
pharisäischen Art gründlich zu brechen, und so waren sie die
schiedensten Antipoden des Apostels, der, auch vom Judenthum
Pharisäerthum, ausgegangen, als καινὴ κτίσις in Christo
ἀρχαῖα auf's entschiedenste abgethan hatte (2 Kor. 5, 17).
Spuren seiner Wirksamkeit folgend, waren sie nach Korinth ge
men, in einem Moment, da mannichfache Parteiung und Zerrüt
insonderheit auch Gereiztheit gegen den Apostel es sehr erleich
Eingang zu finden, und nun setzten sie ohne Zweifel der, wi

[be]achten, auf Einen wunderbaren Augenblick beschränkten Begegnung [d]es Paulus mit Christus ihre persönliche Bekanntschaft mit ihm, [so]wie mit seinen Aposteln und Brüdern entgegen, um vielleicht durch [ei]ne Reihe äußerlicher Mittheilungen den Schein hervorzurufen, als [ver]möchten **sie** erst über Christus und sein Evangelium die rechte [Au]skunft zu geben, ganz anders als dieser Paulus von Tarsus a).

a) Hilgenfeld a. a. O., S. 184—185, erkennt zwar meine Einwendungen gegen die Baur'sche Fassung der Stelle zum Theil als gegründet an, meint aber doch den Sinn dieser Fassung festhalten und meine Auslegung abweisen zu können. „Unmöglich", sagt er, „kann hiemit eine persönliche Bekanntschaft gemeint sein, um welche es sich überhaupt gar nicht handelt. Bei einer solchen Bekanntschaft würde Paulus nicht *Χριστόν*, sondern *Ἰησοῦν* gesagt haben, und daß ein solches Kennen jetzt, nach dem Tode Jesu, nicht mehr stattfinde, verstand sich ganz von selbst. Was auch jetzt noch an sich möglich wäre, ist ein solches Kennen des „Christus", welches sich blos an das Aeußerliche hält. Da Paulus nun aber, seit er in Christo ist, über ein solches fleischliche Kennen des Christus oder Messias hinaus ist, so kann er mit *εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν* schlechterdings nur die Zeit vor seiner Bekehrung geschildert haben. Da erkannte er den Christus nur nach dem Fleisch, weil er in dem schmachvollen Kreuzestode eine göttliche Verurtheilung sah, und ebendeshalb hat er Christum verfolgt." Wir antworten: daß *γινώσκειν κατὰ σάρκα* ein äußerliches persönliches Kennen bezeichnen kann, ein Kennen *προςώπῳ, οὐ καρδίᾳ*, wird sprachlich nicht zu bestreiten sein. Ob es sich hier um ein solches handle oder nicht, das ist doch erst die zu untersuchende Frage. Daß Paulus schreibt: *ἐγνωκέναι Χριστόν*, und nicht *Ἰησοῦν*, wird wohl einfach daher kommen, daß er den Ausdruck seinen Gegnern aus dem Mund nimmt; *οἱ τοῦ Χριστοῦ* werden eben wohl gerühmt haben »*ἐγνώκαμεν Χριστόν*«. Daß ein solches Kennen jetzt, nach dem Tode Jesu, nicht mehr stattfinde, soll selbstverständlich sein: nun, man sagt von einem Verstorbenen zwar „ich **habe** ihn gekannt" (*ἐγνώκαμεν*), aber daß dieses Kennen mit dem Tode selbstverständlich aufhörte und der Verstorbene fortan ein Unbekannter würde, wüßte ich nicht. Eher hätte Hilgenfeld einwenden können, ein solches äußerliche Kennen könne **nicht** aufhören, also Paulus nicht schreiben *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*, weil er ja nicht schlechthin vergessen könne, was er einmal gekannt habe. Aber wer sähe denn nicht, daß dies *οὐκέτι γινώσκομεν* prägnant gemeint und cum grano salis zu verstehen ist, in dem Sinne von „so ist doch dies äußerliche Kennen für mich jetzt kein **Kennen** Christi mehr". Paulus kannte ja zur Stunde noch Hunderte von Menschen *κατὰ σάρκα*, und doch sagt er »*οὐδένα*«; wie wir sagen können „in meinem Beruf kenne ich keine Verwandten, keine guten Freunde", so

Mit dem allen stimmt nun endlich die Losung 1 K
2 Kor. 10, 7 ἐγὼ δὲ Χριστοῦ trefflich zusammen. Zw
zweifelhaft bleiben, ob sie die Losung nur der palästine
bringlinge oder auch ihres korinthischen Anhangs gewe
beiden Fällen gibt sie einen unserer ganzen Auffassung
den Sinn. In jenem Falle würde sie das specielle S
niß bezeichnen, dessen die Eindringlinge als persönl
Christi sich rühmten, in diesem den ausschließlichen Besit
reinen Christenthums, den sie ihrem Anhang verbü
ersteres scheint 2 Kor. 10, 7 zu sprechen, wo da
εἶναι als die besondere Prätension der Parteihäupter
Neander hat aus ebendiesem Grunde die Beziehung

---

will er sagen, es komme ihm dies äußerliche Kennen im d
nicht mehr in Betracht. So viel für unsere Auslegung
diejenige, die Hilgenfeld dagegen vorschlägt, auch nur n
erkannte er Christum nur nach dem Fleische, weil er in de
Kreuzestod eine göttliche Verurtheilung sah." Wir denke
er den Christus oder Messias überhaupt nicht, sondern
völlig, und diese totale ἄγνοια ein γινώσκειν κατὰ σά
wäre doch ein mehr als befremdlicher Ausdruck. „Gemein
Person, aber in der Amtswürde des Messias", sagt Hil
Anm. 1; aber eben in dieser Amtswürde des Messias wu
haupt nicht κατὰ σάρκα, nicht „durch Offenbarung von Fl
(Matth. 16, 17) erkannt, und so denn auch von Paulus
seiner Bekehrung ihn als Messias nicht etwa κατὰ σ
sondern überhaupt nicht erkannte; also auch in diesem Si
ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν gar nicht reden konnte.
noch ein Anderes hinzu, das auch gegen die Meyer'sche
gilt. Paulus will doch offenbar eine Steigerung machen: ἀπὸ
οἴδαμεν κατὰ σάρκα, εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα
das will sagen „selbst mit Christus mache ich keine Ausnah
ihm am ehesten an eine solche gedacht werden könnte". D
wieder für unsere Deutung und gegen die Hilgenfeld'sche.
auch nur äußerlich, von Person, gekannt zu haben, das w
etwas, dessen ein Mensch sich etwa freuen und rühmen kon
wäre das für eine Klimax: „wir erkennen keines Mensch
sehn mehr an" (Hilgenf. a. a. O., S. 184), ja selbst
etwa: Christi äußeres Ansehn einst anerkannt, sondern vielm
äußerer Knechtsgestalt uns einst geärgert und ihn deshalb
haben, so thun wir das doch heute nicht mehr"?!

auf die Christuspartei, wie sie 1 Kor. 1, 12 erscheine, abgelehnt. Allein es wäre nicht unmöglich, auch 1 Kor. 1, 12 lediglich auf die Fremdlinge zu deuten, von denen die vierte Partei erst ausging; zumal wenn richtig ist, was wir oben über die Dürftigkeit der Nachrichten sagten, die Paulus bei Abfassung des ersten Korintherbriefs über τοὺς Χριστοῦ gehabt haben könne, so wäre es sehr möglich, daß er ein Stichwort, das nur von einigen Ankömmlingen im eignen Namen den vorgefundenen Parteilosungen gegenüber ausgesprochen ward, mit den übrigen in Eine Reihe gestellt hätte. Allein schon das ἐγώ εἰμι Παύλου, Ἀπολλῶ, Κηφᾶ bezeichnet nicht sowohl ein persönliches Schülerverhältniß, als vielmehr ein Verhältniß der geistlichen Abhängigkeit und Zugehörigkeit, wie die beschämende Frage „Ist denn Paulus für euch gekreuzigt?" (1 Kor. 1, 13) in's Licht stellt, und ebenso wenig kann 2 Kor. 10, 7 von einem Schülerverhältniß zu Christo die Rede sein, welches weder durch den bloßen Genitiv ausgedrückt, noch eigentlich von Paulus beansprucht werden könnte. Darum, und weil auch jene Gegner sich nicht *μαθηταὶ Χριστοῦ*, sondern vielmehr *διάκονοι Χριστοῦ* genannt haben (11, 23), halten wir es für das Richtigere, in beiden Stellen 1 Kor. 1, 12 und 2 Kor. 10, 7 den Genitiv lediglich vom Verhältniß der Angehörigkeit zu fassen: nicht die Prätension einer ganz besonderen sei es historischen oder mystischen Verbindung mit Christus, nicht eine principielle Opposition gegen das vermittelnde Ansehn der Apostel, sondern einfach der Anspruch mit einer gewissen Ausschließlichkeit Christ zu sein, allein das wahre und reine Christenthum zu besitzen, liegt in dem Worte. Und in diesem Sinn konnte und mußte es ebensowohl anfangs das Privilegium der Parteihäupter bilden, als hernach der Anspruch der ganzen Partei werden, Χριστοῦ zu sein: die Fremdlinge kamen und fanden eine zerrissene Gemeinde, die sich zu Paulus, oder Apollos, oder Petrus bekannte; ihr riefen sie zu: lieben Leute, wir bekennen uns zu Christus, den wir kennen und deß wir eigen sind, wir bringen euch diesen Christus, von dem ihr nach euren Parteiungen zu urtheilen noch wenig zu wissen und zu haben scheint; folget uns, dann werdet ihr nicht mehr des Paulus, Apollos, Petrus, — dann werdet ihr, wie wir, Christi

sein. Und welches bündigere Programm gerade des Judaismus hätte es geben können, als sich so in eine paulinische Gemeinde einzuführen als das erst echte, erst wahre Christenthum; ja diese Prätension, im Unterschied vom Paulinismus nicht mehr und nicht weniger zu sein als „das Christenthum", konnte nur der Judaismus und zwar der unapostolische, pharisäische Judaismus erheben.

Das sind die Kennzeichen, die uns die Briefe an die Korinther und namentlich der zweite für die sogenannte Christuspartei an die Hand geben. Welches von ihnen könnte uns abhalten, ja welches hielte uns nicht dazu an, in den Stiftern und Häuptern dieser Partei dieselben pharisäischen Judenchristen wiederzuerkennen, mit denen unser Apostel bereits in Antiochien und Jerusalem zu schaffen gehabt und die er Gal. 2, 4 in einem an die Polemik des zweiten Korintherbriefs unmittelbar erinnernden Tone als die *παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν* bezeichnet? Das höchste Stück ihres Rühmens ist: wir sind Hebräer, Israeliten, Abraham's Saame. Ihr ganzer Haß gilt dem Heidenapostel, dem abgefallenen Pharisäer, der die Leute lehrt, man brauche das Gesetz Mosis nicht mehr zu halten. Sie eifern, arbeiten, leiden um Christus, aber in fleischlicher Weise, gerade wie sie vordem um Moses geeifert. Evangelisten des in Jesu erschienenen Messias, durchziehen sie Land und Meer, um einen Proselyten zu machen; aber nicht an unbekehrte Heiden wenden sie sich, — den von Paulus Bekehrten bringen sie eine zweite Bekehrung auf. Was sie scheinbar Vorzüglicheres bringen, ist ein *κατὰ σάρκα γινώσκειν Χριστόν*, Aeußerlichkeiten aus dem Leben des Messias, auf die sie einen echt pharisäischen Werth legen, ebenso wie auf den Umstand, daß sie es sind, die diese Aeußerlichkeiten aus eigner äußerlicher Berührung mit Christus bezeugen können. Im Prahlen mit ihren Verdiensten um die Sache des Herrn, in ihrer Herrschsucht über die Gemeinde, in der Unlauterkeit ihrer gegen Paulus angewandten Kunstgriffe und Nachreden, — schimmert nicht in Allem die alte in der *καινὴ κτίσις* nicht wahrhaft untergegangene Pharisäernatur durch? Bei welcher Richtung der apostolischen Zeit, außer bei dieser, wird man einen so gereizten und gehässigen persönlichen Gegensatz gegen den Hei-

[Ur]apostel annehmen dürfen? Oder welcher, außer dieser, könnte der kühne Versuch zugetraut werden, ihm — nicht etwa nur Unkraut unter seinen Waizen zu säen, sondern sein eigenstes Arbeitsfeld und Apostelwerk zu entreißen? Gewiß, wer den Versuch eines solchen Raubes machte, mußte wissen, wohin damit, mußte einen Rückhalt haben an einer auch anderweit ausgebreiteten Denkart und Partei: wer anders, als die Judaisten, war im apostolischen Zeitalter in dieser Lage? Daß endlich nach unserer Auffassung der Sache die 1 Kor. 1, 12 angegebenen vier Parteien vollständig stehen bleiben, daß die Reihenfolge, in der sie aufgezählt sind, als die Stufenfolge ihrer successiven Entstehung und zugleich ihrer zunehmenden Entfernung von Paulus erkannt wird, und daß in der That ein ähnliches Verhältniß zwischen Petrinern und Christinern herauskommt, wie es zwischen Paulinern und Apolliern angenommen werden muß, das mögen die letzten kleinen Proben auf die Richtigkeit unserer Ausführung sein.

Die vorstehende Auffassung der Christuspartei macht keinen Anspruch auf Neuheit. Sie ist nur die hoffentlich gründlichere und glücklichere Durchführung des Grundgedankens, der bereits dem Lösungsversuche des alten Storr zu Grunde liegt. Unter den neueren Erklärungen steht sie der Baur'schen am nächsten, ohne von den begründeten Einwendungen getroffen zu werden, welche Neander und Schenkel gegen dieselbe erhoben haben. Indem sie aber der in der Baur'schen Auffassung enthaltenen Wahrheit gerecht wird — dem Judaismus der Christuspartei —, löst sie andererseits die dieser Auffassung anhaftende Unwahrheit auf, die Vereinerleiung dieses antipaulinischen Judaismus mit dem paulusfreundlichen des Petrus und der Urapostel, und gewinnt hiedurch für die Berichtigung der Baur'schen Auffassung des ganzen apostolischen Zeitalters eine höchst wichtige Instanz. Daß in Korinth zwei judaisirende Parteien neben einander bestanden haben, eine milde, petrinische, und eine fanatische, christinische, und daß Paulus sich mit jener petrinischen Partei ebenso leicht und freundlich verständigen konnte wie mit der Apollospartei und seiner eignen, während er mit dieser christinischen einen Krieg auf Leben und Tod führen mußte, das ist eine That-

sache, welche die ganze Baur'sche Construction der Geschichte d. Urchristenthums aus den Angeln hebt. —

Anmerkung. Nachdem ich in vorstehender Abhandlung eine Reihe von Einzelheiten aus dem Aufsatz des Herrn Prof. Dr. Hilgenfeld „die Bekehrung und apostolische Berufung des Paulus" (a. a. O., S. 155 ff.) beiläufig erledigt habe, sei es mir gestattet, über diese Replik auf meine in dieser Zeitschrift (1864, Heft 2) erschienene Arbeit „über die Bekehrung des Apostels Paulus" noch einige weitere Bemerkungen anzufügen. Ich finde es ganz in der Ordnung, daß die „kritische" Schule den ihr in jener Arbeit hingeworfenen Handschuh aufhebt, und nehme auch ein paar spitze Wendungen dabei gern in den Kauf. Nur muß man meiner Ausführung Schritt für Schritt widerlegend nachgehen und ihr eine befriedigendere Lösung des Problems entgegenstellen, wie ich es den Ausführungen Baur's und Holsten's gethan habe: mit ein paar desultorischen exegetischen Anmerkungen, ein paar allgemeinen Gegenfragen und -thesen, wie sie mir hier entgegengestellt werden, ist die Sache wirklich nicht abgemacht. Die Replik des Herrn Dr Hilgenfeld zerfällt nach einer allgemeinen Vorbetrachtung in zwei Abtheilungen. Die erstere bemüht sich, in viel abschweifendem Gedankengange nachzuweisen, daß die im 1. Korintherbrief geschehene Erwähnung der damascener Christuserscheinung dem Apostel als Ruhmredigkeit verdacht worden sei, daß er deshalb im zweiten Briefe auf seine Visionen zurückkomme und daß ebendeshalb der Verfasser der Apostelgeschichte ein Interesse gehabt habe, dies einmal zur Streitsache gewordene Bekehrungswunder des Paulus möglichst realistisch darzustellen. — Wir haben oben gezeigt, wie äußerst unwahrscheinlich jener Zusammenhang von 2 Kor. 12 mit 1 Kor. 9, 1 und 15, 8 ist; aber wäre er auch außer allem Zweifel, was wäre damit gewonnen? Ein Beweis, daß die Apostelgeschichte die Thatsache nicht in allem Wesentlichen so darstelle, wie der Apostel selbst sie zu erzählen pflegte, wäre ja damit nicht im geringsten geliefert, und überdies steht und fällt meine Beweisführung, wie ich erinnern darf, durchaus nicht mit der Zuverläßigkeit der Apostelgeschichte. — Ein paar Einzelheiten aus diesem ersten Theil der Widerlegung seien kurz notirt. Es soll »bona fide« geschehen, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte das Bekehrungswunder möglichst realistisch ausmalt, denn da „ihm die Sache im Allgemeinen feststand, so blieb ihm nur noch die Ausführung im Einzelnen übrig". Wenn er das Einzelne also erschwindelte, so ist das »bona fide« geschehen, und ja keine Lüge! — Gal. 1, 15—16 soll es von mir „bei den Haaren herbeigezogen" sein, daß bei der *κλῆσις* des Apostels, die nach 1, 1 nicht *ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου* geschah, an die Scene bei Damascus zu denken sei: ja woran denkt denn Hr. D. Hilgenfeld bei jenem *καλέσας*? Und das folgende »*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*« das auch Baur auf das Bekehrungswunder deutet, soll nach Hilgenfeld nicht auf dieses, sondern auf das „ganze Leben und Wirken des Paulus"

gehen, „durch (ἐν) welchen als Werkzeug Gott seinen Sohn offenbarte". Hat denn Hilgenfeld die folgenden Worte ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν nicht gelesen; kann denn das εὐαγγελίζεσθαι Χριστόν ἐν τοῖς ἔθνεσιν die Folge und Wirkung „seines ganzen Lebens und Wirkens" sein? — Ich soll die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte schon dadurch „ganz sicher gestellt" gefunden haben, daß sie ein ὅραμα und ein ἀληθῶς γινόμενον zu unterscheiden wisse. Ich habe vielmehr (a. a. O., S. 204) mit deutlichen Worten erklärt, ob diese Unterscheidungsfähigkeit der Ap.-Gesch. für unsern Fall eine Bedeutung habe, das hänge ab von den Quellen, aus denen dieselbe hier schöpfe. Was nun diese Quellen angeht, so soll nach Hilgenfeld „Alles aufhören", wenn man — wie ich — die augenzeugliche Berichterstattung, die sich Cap. 21 und 27 durch ihr ἡμεῖς verräth, auch auf Cap. 22 und 26 ausdehne, wo dies ἡμεῖς fehle. Also jener Begleiter des Apostels, der in Cap. 21 und 27 mit seinem ἡμεῖς hervortritt, ist als ein so exclusiver Liebhaber von Reisebeschreibungen zu denken, daß er sofort die Feder niedergelegt hat, als man nach Jerusalem in's Quartier kam, um sie erst dann wieder aufzunehmen, als es hieß: Auf, nach Italien? Es wäre doch nachzuweisen gewesen, daß er Anlaß gehabt hätte, in Cap. 22 und 26 sein ἡμεῖς anzubringen, wenn aus dem Fehlen desselben etwas geschlossen werden wollte!

Die zweite kürzere Abtheilung des Aufsatzes nimmt endlich einen Anlauf, die Sache selbst zu behandeln. Ihr Gedankengang ist dabei folgender. Paulus war jedenfalls zu visionären Erlebnissen disponirt, und ein Phantasiebild des verheißenen Messias konnte ihm nicht fremd sein. Allerdings nicht eine bloße Idee kann ihn umgewandelt haben, wohl aber die in der geschichtlichen Erscheinung Jesu und der von ihm gestifteten Gemeinde thatsächlich verwirklichte Idee, oder „der Geist des bestehenden Christenthums". Auch ist Paulus durch seine Bekehrung keineswegs ein ganz anderer Mensch geworden, sondern seine Individualität ist vor wie nach dieselbe; „die Veränderung, welche in ihm durch seine Bekehrung vorging, besteht nur darin, daß er in dem scharf erkannten Gegensatz des Judaismus und des innersten Geistes des Christenthums von der einen Seite auf die andere hinübertrat". Allerdings muß man die entstehende Einsicht ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου bei diesem Umschwung mit in Anschlag bringen, „aber Paulus ist niemals ein bloßer religiöser Fanatiker gewesen, auf welchen die Ueberzeugungstreue und Standhaftigkeit der verfolgten Christen, der neue Geist einer voll dem selbstgerechten Gesetzesstolze abstechenden Demuth und kindlichen Glaubenszuversicht . . . keinen Eindruck gemacht hätte. Nachdem das erste Blut geflossen war, kann sein weiterer Verfolgungseifer recht gut eine künstliche Bewältigung innerer Bewegung gewesen sein. Warum soll die innere Angst, im Eifer für Gott thatsächlich wider Gott und die Wahrheit zu streiten, nicht endlich auf dem Weg nach Damascus in höchster religiöser Erregtheit zum Ausbruch gekommen sein?" u. s. w.

Ich müßte meinen veröffentlichten Aufsatz ausschreiben, wenn ich diese Ausführungen hier widerlegen wollte. Ich dachte wirklich, ich hätte auf das Alles bereits dort hinlänglich Rede gestanden, z. B. auch schon bemerkt daß der Verfolgungseifer des Paulus sich am Tode des Stephanus überhaupt erst entzündet hat, also nicht von da an bereits innerlich erschüttert gewesen sein kann, daß wer die Angst hat wider Gott zu streiten, vor Allem in diesem Streiten einhält, bis er seiner selbst wieder gewiß ist u. s. w. Die Hauptaufgabe für die, welche dem biblischen Bericht nicht glauben, bleibt immer, bei der Bekehrung des Apostels eine der Wirkung entsprechende Ursache nachzuweisen. Diese Aufgabe nimmt man freilich ausnehmend leicht, wenn man mit Hilgenfeld in der Wiedergeburt des Saulus zum Paulus einen bloßen „Uebertritt" finden kann. Daß die angeborne Individualität des Apostels vor wie nach dieselbe gewesen, habe ich nirgends geleugnet; daß auch eine „Brücke" von seinem Judenthum zu seinem Christenthum hinüberführe, nämlich sein Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, habe ich ausdrücklich und nachdrücklich hervorgehoben. Aber gerade von da aus erhebt sich die Frage, ob und wie denn dieser Hunger und Durst nach Gerechtigkeit in jenem Bekehrungserlebniß eine reelle Befriedigung gefunden? Die bloße Idee, das gibt Hilgenfeld zu, konnte diese reelle Befriedigung nicht schaffen, aber, sagt er, die in der geschichtlichen Erscheinung Jesu und der von ihm gestifteten Gemeinde thatsächlich gewordene Idee, der Geist des bestehenden Christenthums. Nun, die geschichtliche Erscheinung Jesu hatte bis dahin nicht auf Paulus gewirkt, und so wäre zu erklären, wie sie denn nun auf einmal zu wirken begonnen. Doch wohl nur durch das Medium der verfolgten Gemeinde, durch den „Geist des bestehenden Christenthums". Da wäre denn Paulus, den wir seither für den Urprotestanten gehalten haben, erstlich vielmehr der Urkatholik; er hätte seine Wiedergeburt nicht mehr echt protestantisch auf Christus unmittelbar, sondern gut katholisch auf die vermittelnde ἐκκλησία zurückzuführen. Dann aber hätte „der Geist des bestehenden Christenthums" ihm eigenthümlicher Weise nicht sich selbst, sondern etwas ganz Anderes mitgetheilt, denn der Geist des bestehenden Christenthums war ja judaistisch, Paulus aber wird nichts weniger als Judaist, vielmehr, wie die Tübinger Schule uns gelehrt hat, der Träger eines dem Judaismus principiell entgegengesetzten Christenthums, und das Alles lediglich durch die Eindrücke, welche das „bestehende", judaistische Christenthum der Verfolgten ihm machte! Indeß, wenn wir Herrn D. Hilgenfeld auch dieses wunderliche Wunder zugeben wollten, immer begreifen wir nicht, wie durch dasselbe dem „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit", der nach Röm. 7 der tiefste Zug im Innenleben des Paulus gewesen sein muß, eine reale Befriedigung werden konnte. Wir haben auf diese Frage unsere Antwort gegeben, vielmehr die eigne Antwort des Apostels Gal. 2, 20: „jene Befriedigung wird ihm durch die reale persönliche Lebensgemeinschaft des persönlich lebendigen, weil real auferstan-

denen Christus"; Hr. D. Hilgenfeld gebe uns doch seine Antwort, er weise uns doch nach, wie von seinen Prämissen aus in dem Apostel das zu Stande kommen konnte, was derselbe καινὴ κτίσις nennt, ohne daß sich dasselbe auf eine moralische Selbsttäuschung reducirt. Kann er das nicht, ergibt sich vielmehr die „Selbsttäuschung", die er mit Zeller bei der Bekehrung des Apostels annimmt, nothwendig zuletzt auch als eine Selbsttäuschung über die Frucht dieser Bekehrung, über die Realität des neuen göttlichen Lebens, das Paulus aus der Lebensfülle Christi empfangen zu haben überzeugt war, so räume er entweder ein, daß das ganze subjective Christenthum, die Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung, auf Selbsttäuschung beruhe, oder er rechne die reale Auferstehung, die persönliche Erscheinungs- und Mittheilungsfähigkeit Christi nicht mehr zu den „alten Hülsen und Schaalen", in denen sich der innere Kern des Christenthums nur zeitweise geborgen habe (a. a. O., S. 161), da doch mit derselben der innere Kern des Christenthums selbst steht und fällt, oder, um mit den Worten unseres Apostels zu reden, „wenn Christus nicht auferstanden ist, unser Glaube eitel und wir noch in unseren Sünden sind". Hier liegt das Glaubensinteresse der von mir angestellten Untersuchung und diesem hätte Hr. D. Hilgenfeld offen in's Auge sehen sollen, anstatt mich aus Zeller's Apostelgeschichte zu belehren, daß es „die Achtung" vor dem Apostel nicht verletze, wenn man ihm bei seiner Bekehrung eine Selbsttäuschung zuschreibt. Achtung habe ich auch vor der von Hilgenfeld zu Hülfe gerufenen Jungfrau von Orleans (a. a. O., S. 161 Anm.), aber ihr Heiligenglaube ist nicht der meinige, und wenn ich in der Lage wäre, den Apostel, der da schreibt „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel", hinsichtlich seiner Ueberzeugung von dem Auferstandensein Christi mit ihr auf Eine Linie der Selbsttäuschung zu setzen, so würde ich mir auch darüber keine Illusion machen, daß der Christusglaube dieses Apostels nicht der meinige sei. Ebenso wenig ist etwas damit geleistet, wenn Hr. D. Hilgenfeld daran appellirt, daß „der Geist wehe, wo er will", und es eine „geringe Ansicht von der geistigen Macht Christi" nennt, „zu sagen, Christus habe dem Paulus nicht auf rein innerliche Weise helfen können, weil dessen Innerstes durch eine starke Thür leidenschaftlicher Verblendung verschlossen war". Muß ich „Supranaturalist vom reinsten Wasser", wie Hr. D. Hilgenfeld mich zu nennen beliebt, den Wortführer der kritischen Schule daran erinnern, daß die Wege Gottes nicht Willkür sind, daß es keine gratia irresistibilis gibt, daß der heilige Geist die psychologischen und ethischen Gesetze achtet, welche der Schöpfer in das Innere des Menschen gelegt hat, und daß es ebendarum die Sache der Wissenschaft ist, ein Factum wie die Bekehrung des Apostels Paulus diesen psychologischen und ethischen Gesetzen gemäß zu begreifen?

Das führt mich endlich auf die allgemeine wissenschaftliche Lection, die ich am Eingang und Schluß der Replik erhalte zur Strafe meines Frevelmuthes,

Zweck des Buches noch andere Maßstäbe der Beurtheilung zu[l]
möchten.

Warum der Verfasser darauf „verzichtet", seiner Schrift
Titel eines „Lebens Jesu" zu geben, ist dem Referenten nicht
geworden. Er gibt, soweit er es nach unsern Quellen für zu
hält, eine vollständige Darstellung nicht nur der Charakterent
lung, sondern auch des Lebensganges Jesu. Schwebte
nach S. 13 „ein Bedürfniß der Gemeinde vor Augen", s[o]
damit doch wohl eben das „Bedürfniß unserer Zeit nach
echt menschlichen, wirklich geschichtlichen Darstellung des Lebens
Jesu" gemeint (S. V), und ein solches gibt der Verfasser,
er auch die mehr äußeren Details desselben oft nur skizzenha[ft]
handelt und einen besondern Nachdruck auf die Entwicklung
innern Lebens Jesu legt. Allerdings redet wohl eben um
„Bedürfnisses der Gemeinde willen" das Buch nicht eigentlic[h]
knappe Sprache wissenschaftlicher Darstellung, sondern eine
schildernde, rhetorische, ja pathetische. Allein in den „kriti[schen]
und historischen Erläuterungen" des Anhangs will der Ver[fasser]
doch offenbar seine Darstellung mit allem nothwendigen Ap[parat]
wissenschaftlicher Beweisführung stützen, und wir haben darum
Recht, an sie alle Anforderungen zu stellen, die wir an eine wi[ssen]
schaftliche Darstellung des Lebens Jesu stellen müssen. Unter [den]
steht aber heutzutage voran die Forderung, daß dieselbe von
klaren und consequent festgehaltenen kritischen Ansicht übe[r]
Quellen ausgehe, und gerade dies scheint uns der Verfasser zu
sprechen, wenn er S. V erklärt, daß es ihm erst jetzt möglic[h]
das Lebensbild des Erlösers auf einer sicheren urkundlichen G[rund]
lage vollends abzurunden.

Das Ergebniß der Evangelienkritik, das der Verfasser „na[ch]
teren Schwankungen und langjährigem inneren Kampfe gewon[nen]
und seiner Schrift zu Grunde gelegt hat (S. V), ist, soweit es
um die Synoptiker handelt, im Wesentlichen das bekannte [H...]
mann'sche. Ein von unserm Markus wenig verschiedenes Urevange[lium]
liegt den drei ersten Evangelien zu Grunde; dem ersten und dritten
von einander unabhängig sind, außerdem die Spruchsammlung
Apostel Matthäus; dem dritten noch andere schriftliche Aufz[eichnungen]

n der mündlichen Ueberlieferung. Was der Verfasser seiner in den kritischen Erläuterungen zur Begründung oder näheren ...ung dieser Grundanschauung gibt, ist dürftig und zeigt nicht ...hr gründlichem Eingehen auf die betreffenden Fragen. Die ...cht des Irenäus über die Abfassungszeit des Markus wird ... ohne irgend haltbare Gründe als dem Zeugniß des Pa... widersprechend verworfen, während sie durch dasselbe gerade ...t wird; in dem letztern wird das ἡρμήνευσε gegen den ...t nicht bloß von eigentlicher Uebersetzung, sondern von sach... Bearbeitung, Besserung, Erweiterung genommen (S. 336) ...s οὐ τάξει gegen alle sprachliche Möglichkeit davon erklärt Markus sein Evangelium nicht in einem Zuge niederschrieb ...32); daß aber die kirchliche Ueberlieferung den Markus sein ...elium vor den beiden andern synoptischen Evangelien nieder...en läßt (S. 332 f.), ist eine so offenbare Unrichtigkeit[a]), daß der ...ser den Verfechtern der Griesbach'schen Hypothese nicht hätte Ignoriren derselben vorwerfen sollen. Von den besonders ...nswerthen Punkten, die er S. 333. 334 für die Prio... des Markus anführt, sind die meisten, wie das Fehlen der ...geschichten, der Erscheinungen des Auferstandenen und ...ehrmaligen Festreisen, sowie der geringere Grad des Wun...ten offenbar nur beweisend im Sinne seiner Geschichtsauf...g, die Resultat, aber nicht Grund seiner kritischen Ansicht ...llte.

...ch stehen wir mit unsrer kritischen Grundanschauung der ...ann'schen nahe genug, um uns zu freuen, wenn dieselbe dem ...he, ein Lebensbild Christi zu geben, zu Grunde gelegt wird. werden wir sofort bedenklich, wenn der Verfasser S. V ... Versuche nachrühmt, es sei derselbe vom Standpunkt des ...n Evangeliums aus gemacht; denn wenn auch Markus das ... unter unseren synoptischen Evangelien ist, so ist es doch als ... eines Apostelschülers immer nur eine secundäre Quelle. Wenn

---

...lemens Alex. sagt bekanntlich das Gegentheil; die Uebrigen halten die ...ihenfolge der Evangelien im Canon für die geschichtliche.

dasselbe nun z. B. 1, 15 die Summa der Predigt Christi
früheren Zeit seiner Wirksamkeit in ein kurzes Wort zusa
faßt, so ist es schon an sich natürlich, daß die Fassung de
dem Evangelisten angehört. Und wenn nun gar in dieser F
des anachronistische, nur von Markus Christo in den Mu
legte εὐαγγέλιον vorkommt (vergl. in diesen Blättern 1861, S
wie kann D. Schenkel S. 59 jenen Vers ohne Weiteres als
thentisches Wort Christi behandeln? Aber selbst die nach de
theil fast aller Kritiker von dem in Rom schreibenden Markus (1
eingeflochtene Beziehung auf die römische Ehescheidungspraxi
S. 204 als ursprünglich festgehalten, und so dürfte es do
mehr als zweifelhaft sein, daß die amplificirende, erklärend
dernde Fassung des Wortes Mark. 10, 24 die ursprüngl
(S. 211. 393). Allein diese Ueberschätzung des Markus
noch viel folgenschwerer auf andern Punkten. Wir begreife
der Evangelist, der den Erzählungen des Petrus folgt, seine
richt über das öffentliche Wirken Christi mit dem Zeitpunkt b
wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung Christi
Aber wir begreifen nicht, wie man unter diesen Umständen
1, 14 als maßgebende Angabe über den Beginn der öffe
Wirksamkeit Christi annehmen kann, zumal auch D. Schenk
S. 56 herausnimmt, diese Stelle nur nach einer Beziehung
solche gelten zu lassen. Sicher erhellt aus Mark. 11, 1
der Evangelist es so ansah, als ob Jesus am letzten Passa
ersten Male Jerusalem betrat (S. 347); aber wenn doch
im Grundriß der Leidensgeschichte die beiden andern Eva
deutlich und wahrscheinlich ausschließlich von Markus abhäng
wie kann es dann der Verfasser so durchaus unerklärlich finden, d
drei Synoptiker keine ausdrückliche Angabe über frühere
suche Jesu haben, wenn solche doch stattgefunden haben (S.
zumal er selbst nicht zu leugnen wagt, daß ein Ausspruch der
lischen Spruchsammlung (Matth. 23, 37) auf wiederholte A
in der Haupstadt führt? Was hilft alles Pochen darauf, daß
allen drei Evangelisten" Jesus mit seinen Jüngern am Vo
seines Todes ein wirkliches Passah genossen (S. 270. 273),
vor dem Procurator geschwiegen (S. 298), daß weder nähe

kannte und Verwandte noch Apostel bei seinem Kreuze als Zeugen anwesend waren (S. 310), wenn doch in all diesen Punkten Markus für die beiden anderen maßgebend ist und erhebliche Gründe vorhanden sind, die Genauigkeit seines Referats zu bezweifeln?

Aber der Verfasser geht weiter. Seine ganze Darstellung von dem Entwicklungsgange des Lebens Jesu schließt sich im Wesentlichen an die Reihenfolge der Erzählungen bei Markus an. Ob Markus diese Erzählungen nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge geben gewollt, ob er es gekonnt habe, diese Grundfrage hat er der Erörterung nicht werth gehalten. Ihm genügt, daß seine Annahme einer allmählichen Entstehung dieser Aufzeichnungen (s. oben) eine letzte Redaction der Evangelienschrift nicht ausschloß und daß die sachliche Ordnung unseres Markusevangeliums höchst wahrscheinlich das Werk des Markus selbst sei (S. 332). Von einer sachlichen Ordnung pflegt man nun sonst gerade im Gegensatz zur chronologischen zu reden; der Verfasser aber behandelt unser Evangelium, als bezeuge es die letztere. Und doch ist es eines der gesichertsten Ergebnisse, welches die Analyse des zweiten Evangeliums gewonnen hat, daß z. B. in dem Abschnitt 2, 1 bis 3, 6 eine Reihe von Erzählungen gegeben ist, welche die beginnende und rasch sich steigernde Opposition der pharisäischen Partei veranschaulichen soll (vgl. a. a. O., S. 667), also gewiß auf chronologische Aufeinanderfolge nicht den geringsten Anspruch macht. D. Schenkel behandelt sie S. 87 als eine geschichtliche Reihe, ja er baut darauf so fest, daß er die Frage der Johannesjünger 2, 18 dadurch motivirt, daß dieselben durch das dem Matthäus zu Ehren gehaltene Gastmahl in der Wohnung Jesu auf's Aeußerste gereizt waren (S. 85), wobei noch ganz dahingestellt bleiben mag, ob die Frage nach Markus wirklich von den Johannesjüngern ausging und ob dies Motiv ein irgend natürliches ist. Ebenso gewiß ist die Reihe von Streitreden Mark. 12, 13—37 lediglich eine vom Evangelisten der Sachverwandtschaft wegen zusammengestellte; wenigstens verschwindet von 12, 18 an jede Beziehung auf die gespannte Situation dieser letzten Tage. Dennoch legt der Verfasser der Scene 12, 28—34 ein auf diese Situation bezügliches Motiv unter, welchem der ganze Charakter des Fragenden augenscheinlich widerspricht

(S. 243. 244) und ebenso der Erklärung Jesu 12, 35—37 ei (S. 245. 246), mit dem die Einführung des Evangelisten nicht Einklang zu bringen ist. Ueberhaupt liebt es der Verfasser, aufeinanderfolgenden Begebenheiten durch einen willkürlichen, künstlichen Pragmatismus zu verknüpfen. Wir geben Ein Bei statt vieler. Man mag vielleicht streiten, ob die Mark. 4, bis 6, 6 aufeinanderfolgenden Erzählungen aus sachlichen oder c nologischen Gründen aneinandergereiht sind, gewiß deutet n Evangelium nirgends an, daß hier ein „Kreislauf von man faltigen Prüfungen" für die Jünger, die zu selbstständiger Missi thätigkeit vorbereitet werden sollen (vgl. S. 115. 109), erz wird. Zuerst sollen die Jünger, „sonst erfahrene Schiffer", Seesturm erprobt werden, dann „sollen sie auch noch die Beka schaft eines Seelensturmes machen" (S. 110. 111), in den G renern sollen sie den Unglauben, in Jair den Schwachglauben, blutflüssigen Weibe den Starkglauben kennen lernen und endlich Nazareth den feindseligen Widerstand, auf den auch ihr künft Wirken stoßen sollte (S. 114). Aber wie kam es nur, daß die Ereignisse nach dieser schönen Disposition abwickelten, daß sus, der doch weder allwissend noch allmächtig war, gerade als seine Jünger auf die Probemission vorbereiten wollte, diese R von „Prüfungen" zur Hand hatte? Hier ist es klar, der Verf hat einen Pragmatismus seiner Quelle aufgedrungen, der ihr vi fremd ist. Ja, er scheut sich nicht, dies zu thun, wo seine Qu deutlich einen anderen Pragmatismus an die Hand gibt. S ist es sehr wichtig, daß Jesus Mark. 1, 35 Capernaum verl weil er in dem äußerlichen Hülfesuchen der Menschen nur Versuchung erblickt, der er sich entziehen will (S. 71. 72). A Jesus gibt ja 1, 38 selbst den ganz einfachen Grund an, daß auch anderen Flecken predigen will, ohne diese Predigthätig irgend in einen Gegensatz zu der Heilthätigkeit zu stellen, die auch dort nach 1, 39 fortsetzt. Denn es ist wieder nur eine vö unkritische Behandlung des Markus, wenn D. Schenkel die beka Thatsache, daß derselbe wiederholt von den Heilwundern Christi Dämonenheilungen als die glänzendsten besonders hervorh (vgl. a. a. O., S. 653), dahin ausbeutet, als ob „er sich

die Zeit nur zur Wiederherstellung von Geisteskranken herbeigelassen habe" a).

Aber diese zu weit getriebene Vorliebe für Markus hat ihre Grenzen. Durch die Wunderthätigkeit Jesu werden die Grenzen wahrhaft menschlicher Beschränkung durchbrochen, Allmachtswunder sind menschlich nicht mehr begreiflich, dagegen ist es sehr begreiflich, wie die religiös begeisterte Phantasie einer im Gewissen und Gemüthe tieferregten Jüngerschaft in solchen Hyperbeln der frommen Gluth ihrer Verehrung für Jesum einen freilich nach dem Maßstabe der nüchternen historischen Kritik unangemessenen Ausdruck gab (S. 21. 22.). Wir rechten über diese Axiome nicht, wir fragen nur, wie sich von ihnen aus der Verfasser zu seiner Quelle stellt, die zwar darum die älteste und beste ist, weil sie des Wunderbaren weniger hat, als die anderen (S. 333), aber doch immer noch schwer genug an diesen „unbewußten Huldigungen" leidet. Wohl mag sie sich durch „die geflissentliche Hervorhebung äußerer Mittel bei Krankenheilungen" (S. 334) auszeichnen; aber vielleicht nicht rücksichtslos übergeht der Erzähler, der sonst so streng dem Markus folgt, die Wunderheilungen in Cap. 7. 8, weil dann die bedenkliche Frage nicht zu umgehen war, ob auch diese „äußeren Mittel" im Verhältniß zu dem Erfolge stehen. Wohl mag sie dem Verfasser einen scheinbaren Anhaltpunkt bieten, die Heilungen Jesu möglichst auf die Wiederherstellung von Geisteskranken zu reduciren (s. d. Anm.); aber daß er in der Synagoge zu Capernaum lediglich den krampfhaften Anfall eines von der Rede Jesu im höchsten Grade aufgeregten

a) Aehnlich legt D. Schenkel bei Mark. 6, 7 ein Gewicht darauf, daß die Jünger eine weniger umfassende Wundergabe empfangen, als in den beiden anderen Evangelien (S. 333), obwohl sie nach 6, 13 in Folge dieser Ausrüstung auch Kranke heilten, ja er scheint S. 116 unter den bösen Geistern geradezu wie S. 163. 64 „die finstern Mächte der hierarchischen Herrschsucht, des theologischen Hochmuths, der Feindschaft wider die Wahrheit" zu verstehen. Daß aber die Heilungen Mark. 1, 34; 3, 10. 11 sich vorzugsweise nur auf Geisteskranke erstreckt zu haben scheinen (S. 94) oder doch auf solche, deren Krankheitsursache in einer Störung der Organe des Geistes lag (S. 70), ist dem einfachen Wortlaute der Stellen direct zuwider.

Wahnsinnigen stillte (S. 66. 68), ist doch gegen den klaren
laut der Quelle, nach welcher der Kranke in Folge des
Jesu erst recht in Krämpfe verfiel (1, 26). Mag allenfa
Stelle Mark. 6, 56 die Deutung offen lassen, daß „manche
in Folge der geistigen Spannung, in die sie sich versetzten,
wurden“ (S. 124), aber Mark. 5, 30 zeigt doch unwidersp
daß der Evangelist nicht meint, „die religiöse Gemüthserr
der blutflüssigen Frau (S. 113) habe ihre Heilung bewirk
daß auch der Knecht des Centurio in Folge einer „außerorde
geistigen Aufregung und eines unerschütterlichen Glaubens
Heilkraft Jesu“ genas (S. 103), das können wenigstens
Quellen nicht annehmen, die von einem Glauben des Knecht
Wort sagen.

Und zuletzt kommen doch auch bei Markus eigentliche Kra
lungen vor. Da haben wir gleich in den ersten Capiteln drei
Fieber, Aussatz, Lähmung. D. Schenkel mag noch so beflissen se
einzelne Heilung als eine ganz vereinzelte darzustellen (S. 7
schon diese häufige und rasche Wiederholung solcher vere
Fälle zeigt doch, daß sie nicht so selten waren. Freilich
Verfasser ist eigentlich von Heilungen gar nicht die Rede
Fieberkranke hat Jesus durch „liebevolle Anfassung mit der
wahrscheinlich begleitet von tröstendem und erquickendem Zus
beruhigt (S. 68), der Aussätzige „war wahrscheinlich, al
Jesu kam, im Wesentlichen schon geheilt“ (S. 73), un
Gelähmten gab die Versicherung der Sündenvergebung, wel
gelähmtes Nervenleben wie mit einem elektrischen Strom durc
den Gebrauch seiner Glieder wieder (S. 79). Es ist wo
D. Schenkel's Meinung nicht, daß der Evangelist sich den H
so vorstellte, der hat ihn offenbar bereits „in das Licht der V
wirkung gestellt“; es fragt sich nur, ob in den von dem V
selbst als geschichtlich anerkannten Zügen der betreffenden Erzä
sich nichts findet, was diese Auffassung des wirklichen He
unmöglich macht. Nun bemerkt aber D. Schenkel S. 70
ohne Zweifel hätten die Einwohner von Capernaum, unter
die Kunde von den beiden Heilungen sich mit Blitzesschn
verbreitete, dieselben nicht von diesem unbefangenen Standpu

rt, da sie ihre sämmtlichen Kranken zu Jesu bringen. Allein
t uns nicht gesagt, wie das Volk dazu kam, von dem zum
Mal auftretenden Rabbi Krankenheilungen zu erwarten; denn
sie selbst befangen genug waren, die Beruhigung des Wahn-
en für eine Teufelsaustreibung zu halten, und wenn Jesus
ht für seine Aufgabe ansah, sie über diesen Aberglauben auf-
en (S. 67), da ohne eine gewisse Accommodation keine er-
liche Lehrthätigkeit denkbar ist (S. 373), so wurden ja Teufel-
ibungen von ihren Exorcisten gar nicht selten vollzogen
h. 12, 27), und so muß doch noch etwas Anderes als die
igung einer Fieberkranken wirklich geschehen sein, um ihnen
als den „Wundermann" erscheinen zu lassen, der alle ihre
en heilen werde. Bei dem Aussätzigen findet der Verfasser
in unserer Quelle den echt geschichtlichen Zug, daß Jesus,
lche Heilungen nicht für angemessene Erweise seiner Berufs-
keit, sondern für eine Versuchung hielt, in dem Wunsch, nicht
mit solchen Gesuchen behelligt zu werden, nicht nur den Ge-
auf's Dringendste aufforderte, über die Art seiner Heilung
weigen, sondern, entrüstet über den voraussichtlichen Mißbrauch
Gabe, ihn heftig anfuhr und aus seiner Nähe wegtrieb
'3). Allein wenn hier etwas zu verschweigen war, das, als
eheilte es doch verkündigte, einen solchen Conflux von Hülfe-
den bewirkte, daß Jesus sich nicht mehr öffentlich sehen lassen
(1, 45), so muß doch hier wirklich noch etwas mehr geschehen
als daß ein „im Wesentlichen schon Geheilter" durch die
äftige Liebe im Herzen Jesu" (S. 73) vollends genas. Bei
Paralytischen aber gesteht der Verfasser selbst, daß das Wort,
Jesus nach Mark. 2, 10. 11 sprach, seiner Auffassung des
nges widerspricht; aber hier muß die eben noch wegen ihrer
in die einzelsten Züge sorgfältigen Anschaulichkeit" gerühmte
lieferung (S. 75) im Interesse der Verherrlichung des Wun-
getrennt haben, was D. Schenkel als zusammengehörig auf-
S. 79).

lche widerspruchsvolle Behandlung der Quellen ist sicher keine
schaftliche Methode. Und welche neue Reihe solcher Gewalt-
wäre nothwendig gewesen, wenn es dem Verfasser gefallen

hätte, die Heilung der verdorrten Hand, der Tochter des canaanäi[schen]
Weibes, des Epileptischen und des Blinden bei Jericho uns n[atürlich]
zu erklären. Freilich verzichtet er auf die Darstellung des Le[bens]
Jesu; aber wenn es zu dem echt-menschlichen Charakter [Jesu]
wesentlich gehört, daß er keine eigentlichen Wunderheilungen [voll-]
zogen hat, so war es doch wohl nothwendig, auch diese Anstöß[e zu]
entfernen, oder uns über das „heilkräftige Einschreiten" Jes[u bei]
der Tochter des Jair (S. 113) etwas näher zu belehren, [wenn]
wir nicht meinen, er habe durch sein Verbot Mark. 5, 43 [selbst]
absichtlich veranlaßt, daß die Rettung einer Todtgeglaubten [durch]
natürliche Mittel wie eine Todtenauferweckung erschien. Allein [daß]
in seiner Quelle die Wundersage bereits trotz ihres Zusam[men-]
hanges mit den Vorträgen des Petrus ein starkes Uebergewicht [er-]
langt hat (S. 360), will ja der Verfasser nicht leugnen. Zu[erst]
„mochte Petrus selbst nach alttestamentlichen Vorgängen m[anche]
evangelische Begebenheit in das Licht der Wunderwirkung ge[stellt]
haben", sodann hat Markus „die Vorträge des Petrus frei [be-]
arbeitet und ohne Zweifel unter dem Einflusse der mündlichen U[eber-]
lieferung und des Wunderbedürfnisses der apostolischen Gem[einde]
sein Evangelium geschrieben", endlich kann ja noch der Ueberarb[eiter]
„des Urmarkus hin und wieder die späteren Vorstellungen i[n die]
älteren Berichte eingetragen haben".

Wie glücklich doch diese neueste Hypothese eines Urmarkus [der]
Geschichtsauffassung D. Schenkel's zu statten kommt! Und [doch]
will auch die Lösung, die sie für einige intricate Fälle zu b[ieten]
scheint, nicht ganz genügen; denn wie dieser Ueberarbeiter, der [den]
Inhalt der Quelle nicht wesentlich verändert, dieselbe hin und [wie-]
der abgekürzt, bisweilen auch durch eine Erläuterung bereichert [hat]
(S. 332), die Parabel von einem Feigenbaum, der nicht abgeha[uen,]
dem noch eine Frist geschenkt wurde, in einen wirklichen Fei[gen-]
baum, der auf Jesu Verwünschung sofort verdorrte, verwa[ndelt]
haben soll (S. 191. 226), das hat uns der Verfasser doch [nicht]
vorstellig gemacht. Noch schwieriger wird die Sache bei der S[pei-]
sungsgeschichte. Schon das ist schwer zu begreifen, wie die [ein-]
fache Thatsache, daß Jesus, nachdem er durch die Jünger [die]
mangelnden Vorräthe hatte herbeischaffen lassen, das Volk gesp[eist]

[illegible] Markus sollte für so bedeutsam gehalten sein, daß er sie mit [illegible] Veränderungen zweimal aufnahm (S. 383). Aber wie [illegible] die spätere Ueberlieferung (S. 120), d. h. nach S. 384 der [illegible]arbeiter, dazu kam, die Rede Christi vom wahren Himmels[illegible], von der seine Quelle gar nichts wußte, hiemit zu combiniren [illegible] daraus eine wunderbare Speisung zu machen, zu der er doch [illegible] eigentliche Pointe, nämlich das Mißverhältniß zwischen der Zahl [illegible] Brode und der Volksmenge, und zwar in zwiefach verschiedener [illegible]wandlung erst erfinden mußte, das bleibt dunkel. Die scheinbar [illegible] nächsten liegende erste Auskunft aber hat der Verfasser, der [illegible] sonst den Petrus für einen Mann „von weniger Einsicht und [illegible] weniger Geistesfreiheit" hält (S. 95), im einzelnen Fall [illegible]irgends anzuwenden gewagt. So bleibt die Hauptschuld doch [illegible]mmer auf Markus sitzen, der die Wundersage, die sich in der Ge[illegible]meinde gebildet, auf seine Geschichtserzählung übertragen hat; denn [illegible] er sich blos dem „Wunderbedürfniß der Gemeinde" accomodirt, [illegible] ihm zu Liebe Wundergeschichten erfunden hat, das hat D. Schenkel zwar im Allgemeinen ihm insinuirt (S. 364), aber doch [illegible] im Einzelnen nicht nachzuweisen gewagt. Bei der Verklärungs[illegible]schichte freilich wird noch S. 149 die Möglichkeit offen gelassen, [illegible] die „erregbaren" Jünger in einem Augenblick, wo sich ihnen Jesus „in göttlich-übernatürlicher Hoheit und Würde offenbarte" a), [illegible] Zustände der Verzückung verfielen, und himmlische Erscheinungen [illegible] erblicken, Stimmen aus einer anderen Welt zu vernehmen glaub[illegible]", zumal nach S. 147 während des erzählten Vorfalles selbst [illegible] unmittelbarsten Zeugen das ungestörte Wahrnehmungsvermögen [illegible]hlte, sie sich also „darüber unmöglich ein Urtheil bilden konnten"; [illegible]llein nach S. 388 hat sich doch Markus einfach an die Sagen-

a) Beiläufig gesagt, ist dies vom Standpunkte des Schenkel'schen Charakterbildes aus eine sehr starke rhetorische Hyperbel; in der That hat Jesus nur die beiden „Männer der strengen Satzung" im „Licht seiner messianischen Bestimmung" ihrer Glorie entkleidet (S. 148). Wenn aber nach S. 149 das folgende Gespräch beweisen soll, daß eine Erscheinung des Elias nicht vorangegangen sein kann, so ist daran zu erinnern, daß gerade dieses nicht so leicht verständliche Gespräch meist im gerade entgegengesetzten Sinne gedeutet wird.

bildung innerhalb der apostolischen Gemeinde angeschlossen,
„die Erklärungen Jesu über das Verhältniß seines messia
Werkes zu dem Gesetz und den Propheten dem populäre
wußtsein veranschaulichte und durch welche zugleich die pl
Kraft angedeutet wird, womit es Jesus vermochte, die L
gestalten jener heilsgeschichtlich so bedeutungsvollen Männer
das Gegentheil S. 148!) in den Gesichtskreis seiner
herabzurücken". Dasselbe gilt von den beiden Seewundern,
„die fromme Sage" daraus gebildet hat, daß Jesus im Se
„unter den seegewohnten Schiffern" einen größeren Muth l
als sie (S. 110), und daß den im Gewissen geängstigten J
der im Dunkel der Nacht am Ufer daherschreitende Meist
ein drohendes Gespenst erschien (S. 123), dasselbe endlich v
Tauf- und Versuchungssage.

Wir können uns hier natürlich nicht auf die Grundfra
lassen, ob etwa zwanzig Jahre nach dem Tode Jesu (vgl. S
eine so weit gehende Sagenbildung innerhalb seiner Gemeinde
bar ist; wir fragen auch nicht, welche Stellung wohl die A
z. B. der nach S. 33 damals noch lebende Johannes, zu
Evangelienschrift einnahmen, die eine Reihe der unglaublichst
schichten erzählte, von welchen sie nie etwas erlebt und gehö
ten, oder gar der nach S. 331 ebenfalls noch lebende P
welcher in einem angeblich aus seinen Vorträgen nachgeschri
Buche dergleichen lesen mußte. Es liegt am Tage, daß di
dem Verfasser adoptirte kritische Ansicht von dem Ursprung
Hauptquellen mit seiner kritischen Ansicht von der inhaltliche
schaffenheit derselben schwer vereinbar ist. Aber da sich D.
kel auf solche Fragen nicht einläßt, so fragen wir nur
wie der Verfasser von dieser Ansicht aus es noch wagen
über die Momente des Lebens Jesu, in welchen ihm seine
nur sagenhafte Gestaltungen bietet, überhaupt etwas ge
lich festzustellen. Hat die älteste und „einfachste" Ueberlie
über die Versuchungsgeschichte bereits nichts Anderes gegeben
jene abenteuerliche Sage von dem zweiten Adam, der mit den
führenden Satan, den gehorsamen Thieren und den dienenden
das Gegenbild des ersten Adam im Paradiese sein sollte (S

welcher der Verfasser nichts adoptiren kann, so wissen wir
nichts davon, und die Ausführungen des Verfassers darüber
ein Versuch, sich die inneren Erlebnisse Jesu zu construiren,
keine quellenmäßige Geschichte; denn daß seine Darstellung an
einzelnen Punkten an die Erzählung der beiden anderen Evangelisten
sich anlehnt, hat ja gar keine Bedeutung, da diese eine noch viel
ältere Gestalt der Sage darstellen, also in keinem Punkte maß-
gebend sein können. Dasselbe gilt aber von seinen Erlebnissen bei
der Taufe (S. 48), deren bilderreiche Darstellung der Verfasser
nur an den Wortlaut des synoptischen Taufberichtes anschließt,
ohne aber die Möglichkeit darzuthun oder auch nur zu behaupten,
daß aus ihnen jene Form der Sage, die doch sachlich überall etwas
Anderes meint, entstehen konnte.

Aber auch mit anderen Künsten weiß der Verfasser sich des
Zeugnisses seiner Hauptquelle zu entledigen, wenn es zu seinem
Charakterbilde nicht stimmen will. „Daß Jesus eine persönlich-
sichtliche Wiederkunft im Glanze himmlischer Herrlichkeiten voraus-
gesagt habe, ist gar nicht möglich. Er, der ein Reich der Wahr-
heit, der Gerechtigkeit, der Liebe, ein Reich des Geistes stiftete,
konnte unmöglich äußeren Glanz, irdische Macht, schimmernde Herr-
lichkeit als das letzte Ziel desselben bezeichnen“ (S. 145). Ueber
den Grad von Evidenz, den dies Argument hat, wollen wir nicht
streiten, es fragt sich nur, was unsere Quelle dazu sagt. Gesetzt, daß
wirklich Mark. 9, 1 von dem diesseitigen Triumph des Evangeliums
die Rede ist, so folgt daraus noch nicht, daß 8, 38 in bildlicher
Form von einer geistigen Wiedererscheinung des Meisters verstanden
werden kann. Und wenn Jesus um der schwachen Fassungskraft
seiner Jünger willen in Cap. 13 die Periode, in welcher die christ-
liche Weltgemeinde ihren Anfang nahm, als Periode seiner zweiten
Zukunft bezeichnete (S. 258), so folgt daraus noch nicht, daß er
auch vor seinen Richtern 14, 62 (S. 294) sich derselben „dem
theokratischen Vorstellungskreise geläufigen Bildersprache“ bediente.
Hat es aber überhaupt irgend eine Wahrscheinlichkeit, daß die
Schilderungen in jenen Stellen blos bildliche Darstellungen seiner
geistigen Wiedererscheinung oder des Sieges seiner Sache sein sollen,
so *konnten* sie in diesem Falle auch nur richtig verstanden wer-

den? Der Verfasser selbst findet es S. 259 ganz natürlich, d die Jünger sie mißverstanden; aber dann war diese bildliche For ja nicht „ihrer Fassung angemessen", sondern das gerade Gegen theil, und wenn doch der Verfasser selbst zeigt, wie schwer Jesu mit den theokratischen Hoffnungen seiner Jünger zu kämpfen hatt so gab es ja nichts Unweiseres, als diese durch solche „dem theo kratischen Vorstellungskreise geläufigen" Bilder zu nähren. I der That, wir beneiden den Verfasser um diese Meisterstücke a rationalistischer Exegese nicht; wir verstehen es, wenn man sag die apostolische Gemeinde habe ihre Hoffnungen Jesu in den Mu gelegt a), oder Jesus habe selbst noch solche theokratische Illusion getheilt; aber die evangelische Ueberlieferung für treu halten u dann, wo sie zu unserem „Charakterbilde" nicht passen will, th klarsten Aussprüche durch ein solches Quidproquo beseitigen, be schickt sich doch für eine wissenschaftliche Arbeit nicht.

Ich glaube, die gegebenen Beispiele genügen, um zu zeigen, d der Verfasser seine Hauptquelle unkritisch, widerspruchsvoll und wil kürlich behandelt, daß also schon darum das auf Grund derselb gezeichnete Bild kein geschichtlich treues sein kann. Es ist lei begreiflich, daß es den anderen synoptischen Quellen nicht bess ergeht. Unser Verfasser mißt ihren historischen Charakter haupt sächlich an dem darin hervortretenden Wunderelement. I ersten tritt dasselbe stärker als bei Markus, im dritten noch stärk hervor (S. 339. 343). Der Beweis dafür fällt freilich dürf aus, besonders bei Lukas, wo nur der Fischzug Petri und d Jüngling zu Nain genannt wird, die doch beide in Nichts d Wunder des Markusevangeliums übertreffen. Bei Matthäus war gar 19, 11. 12 der Stand der Ehelosigkeit als Wundergabe, d

a) Nach S. 262 scheint es auch in der That, und S. 401 wird es gerade gesagt, daß die sinnlich-apokalyptische Färbung der eschatologischen Re Jesu hauptsächlich auf Rechnung der palästinensischen Ueberlieferung z setzen sei; aber dem widerspricht die Berufung auf die Bildersprache Chri (S. 259, vgl. 145) ausdrücklich, und auch S. 294 wird nur gegen die buchstäbliche Verständniß der Worte Jesu polemisirt. Es gehört das als zu den zahllosen Unklarheiten und Widersprüchen, an denen unser Buch leidet.

Händewaschen des Pilatus als Reinigungswunder betrachtet werden, um nur die Beispiele etwas zu vermehren, und der Kauf des Töpferackers als Erfüllungswunder, was natürlich dem Sinn des Evangeliums ebenso entgegen ist, als wenn es S. 17 heißt, die Schicksale und Handlungen des Erlösers erhielten durch diese Erfüllungsnachweisungen einen gewissermaßen unfreien Charakter, sie entwickelten sich nach einem vorgeschriebenen Schema. Da das erste Evangelium „eine zweite echt apostolische Quelle, die Spruchsammlung, am ausführlichsten und treuesten wiedergibt" (S. 341), so sollte man meinen, dasselbe werde neben Markus am stärksten benutzt werden; aber diese Erwartung erfüllt sich keineswegs. Offenbar unter dem Einflusse der kritischen Theorie Holtzmann's, der im Widerspruche mit der eben angeführten Aeußerung wird in den dem ersten und dritten Evangelium gemeinsamen Redeelementen meist die Fassung des Lukas bevorzugt; eine durchgehende genauere Darlegung der aus der Spruchsammlung entnommenen Abschnitte sucht man vergebens. Vielfach muß der Verfasser selbst sich durchaus nicht klar darüber gewesen sein, was er für einen Bestandtheil der Spruchsammlung halten, was als Zusatz des Evangelisten betrachten solle. So stand nach S. 139 die Antwort Christi an Petrus Matth. 16, 17—19 in der Spruchsammlung, obwohl bezweifelt wird, ob dieselbe sie ganz treu überliefert hat; dagegen wird sie S. 341 wie ein vom ersten Evangelisten gebildeter, aus seiner geschichtlichen Situation zu erklärender Zusatz behandelt. Derselbe Fall findet bei den Worten Christi Matth. 19, 10—12 statt (S. 204. 205), wenn man damit die kritischen Erläuterungen S. 339. 340 vergleicht oder bei dem Gleichniß von den ungleichen Brüdern Matth. 21, 28—32, das S. 234 in den geschichtlichen Entwicklungsgang eingereiht und S. 340 doch mit mehreren anderen Parabeln des ersten Evangeliums als Ausdruck für die Stimmung der nach der Zerstörung Jerusalems in Palästina lebenden Judenchristen betrachtet wird. Nicht weniger unklar ist sich der Verfasser über das Verhältniß des ersten Evangeliums zum zweiten. S. 154 wird die Geschichte von dem Rangstreit der Jünger, die Scene mit dem Kinde und die daran geknüpfte Belehrung Jesu nach Mark. 9, 33—37 erzählt; S. 205. 206

erscheint in ganz anderem geschichtlichen Zusammenhange ga
selbe Geschichte noch einmal, nach Matth. 18, 1—4 erzählt,
wir hier doch unzweifelhaft eine Bearbeitung des Marku
vor uns haben. Wie auch hier die Quellenkritik und die G
sich gefallen lassen muß, der Geschichtsauffassung des Ver
dienstbar zu sein, davon nur ein Beispiel. Die Bergred
nach Holtzmann bei Lukas ursprünglich erhalten sein, allei
antipharisäische Theil der Rede im ersten Evangelium
doch auch auf echter Ueberlieferung. Zwar muß er sich g
lassen, in zwei Stücke zerrissen und an ganz verschiedenen G
bei Mark. 7 (S. 126—128) und Luk. 11 (S. 182 ff.) einge
zu werden aus dem nichtssagenden Grunde, daß Jesus
Mark. 2, 19. 20 sich die Anordnungen über's Fasten für
schlimme Zeiten vorbehalten hatte (S. 183). Denn die d
Aussicht genommenen Zeiten waren jetzt doch wahrlich noch
eingetreten und nach S. 153 hatte ja Jesus bereits Marc.
Anordnungen über das Fasten gegeben. Allein ein Spruc
Matth. 15, 17—19 paßt unmöglich in das Schenkel'sche Cha
bild Jesu, der von vornherein in den entschiedensten Ge
zum Alten Testament gestellt ist. Darum muß S. 127
ungefähr das Gegentheil sagen von dem, was der Wortlaut
und V. 18. 19 ein späterer Zusatz der palästinensischen l
lieferung sein. In den kritischen Erläuterungen aber schein
der Verf. eines Besseren besonnen zu haben; denn aus Luk. 1
erhellt ja, daß wenigstens V. 18 sicher in der Spruchsam
stand. Nun ist also die Fassung bei Lukas ursprünglich u
man höre! — Luk. 16, 17 eine von Jesu angeführte phari
Behauptung, auf die er V. 18 die Antwort gibt, wie ä
selbst Mark. 7, 27 „aus dem Geiste des Pharisäerthums g
sein soll" (S. 131). Der erste Evangelist hat aber den ursp
lichen Zusammenhang „umgedeutet" (S. 385. 386).

Im dritten Evangelium ist dem Verf. besonders wichti
sogen. Reisebericht. Hier sind von Lukas ganz eigenthümliche
kunden benutzt worden, die von dem letzten Aufenthalt Je
Judäa und der Hauptstadt erzählen, welcher dem Verf. dazu d
muß, den Spruch Luk. 13, 34 zu erklären ohne die Ann

rerer Festreisen (S. 345. 346). Daß Jesus nach Luk. 17, 11
auf der Grenze zwischen Galiläa und Samaria, also nicht in
da befindet, erklärt sich der Verf. vielleicht aus „der Ver-
ung, wonach Lukas seinen Quellenbericht mit der nur wenige
dauernden letzten Reise durch Samaria vermischt hat" (S. 347);
n über das Verhältniß jener eigenthümlichen Urkunden zu der
iesem Abschnitt doch offenbar hauptsächlich benutzten Spruch-
mlung hätte uns der Verf. doch wohl einigen Aufschluß geben
t. Es ist aber leicht zu zeigen, wie die Nichtberücksichtigung
Verhältnisses einem guten Stück seiner auf diese Annahme
ten Darstellung alle Sicherheit raubt. Vor der Verlegung
Wirkungskreises nach Judäa erschien Jesu für die Aus-
ng der Jünger eine zweite größere Missionsreise unentbehrlich
151). Zur Ausführung dieses Planes behält er sonderbarer
nach S. 152 den engeren Jüngerkreis, d. h. eben die Apostel,
e die erste Missionsreise gemacht hatten und für welche eine
„unentbehrlich schien", in seiner unmittelbaren Nähe zurück
sendet den inzwischen gesammelten weiteren Jüngerkreis aus.
e hält Christus die Aussendungsrede Luk. 10 (S. 162. 163),
ch für jede kritische Betrachtung nur eine aus einer andern
le geschöpfte Doublette der Aussendungsrede in Cap. 9 sein
Ebenso können die bei der Rückkehr der Jünger gesprochenen
e, wie Matth. 11 zeigt, nur aus der Spruchsammlung sein;
gt daher gar kein Grund vor, sie, wie D. Schenkel thut, in
pragmatische Beziehung zu dem Zeitpunkte, wo die 70 Jünger
ein Theil von ihnen wiederkehrten, zu setzen (S. 163—170).
die drei, mit denen Jesus Luk. 9, 57—62 über seine Nach-
verhandelt, Samaritaner waren (S. 172. 173), ist bei Lukas
nichts angedeutet, auch hier ist das Meiste nach Matth. 8 aus
Spruchsammlung, und nichts deutet darauf, daß jene Sprüche
e in diesem Zeitpunkt gesprochen sein müssen. Denn daß er nicht
wo er sein Haupt hinlege, konnte Christus beim Antritt jeder
so gut wie bei dieser sagen, und zur unbedingten aufopfernden
abe hatte Jesus ja auch S. 102. 144. 155 schon aufgefordert.
ß auch hier lediglich ein selbstgemachter Pragmatismus, durch
der Verf. die losen Erzählungsstücke seiner Quelle chronologisch

zu binden sucht. Wie weit er darin geht, zeigt S. 178. „Es ist ein inneres Band, welches bei Lukas die beiden Erzählungen vom barmherzigen Samariter und den beiden Schwestern mit einander verbindet. Die reine Menschenliebe des Samariters und der fromme Kindersinn der Maria, beide entspringen aus derselben Quelle, aus demüthiger, opferwilliger Liebe. Diese Liebe selbst aber hat ihre tiefsten Wurzeln in einem aufrichtigen, an Gott hingegebenen Gemüth. — Aus der herzlichen Frömmigkeit, die auf unmittelbarer Gottesgemeinschaft ruht, fließt der Geist schonender Milde und freundlicher Duldung." Wir wollen weder diese Gedankenkette, noch ihre Anknüpfung an jene beiden Geschichten kritisiren; aber bei Lukas könnten sie doch höchstens in diesem Sinne zusammengestellt scheinen, wenn sie wie bei D. Schenkel in demselben Capitel mit 9, 51—56 ständen und nicht durch 10, 1—24, das derselbe in's Vorige translocirt hat, getrennt wären. Aber was haben überhaupt diese beiden Geschichten mit einander zu thun? Die Perikope von Maria und Martha mag aus einer besondern Quelle sein; aber das Gespräch mit dem νομικός (Luk. 10, 25 ff.) ist doch, wie Matth. 22, 35 zeigt, der Grundlage nach wahrscheinlich dasselbe wie Mark. 12, 28 ff., oder vielmehr dessen Pendant aus dem apostolischen Matthäus. Die im folgenden Capitel (XVII) von Schenkel geschichtlich verbundenen Stücke aus Luk. 11. 12 sind wieder sämmtlich aus der sicher nicht geschichtlich verbindenden Spruchsammlung, nur daß S. 186. 187 aus sachlichen Gründen Gleichnisse aus Luk. 16 angereiht werden. Ebenso wird in beiden folgenden Capitel der Haupttheil des übrigen Stoffs aus dem sogenannten Reisebericht des Lukas, in Cap. XIX verbunden mit dem des Markus, vertheilt, aber weder aller, noch immer in der ursprünglichen Reihenfolge; aus Luk. 14. 15 wird S. 193—195 wieder mit sehr willkürlicher Kritik eine pragmatisch zusammenhängende Erzählung gemacht, den Gleichnissen aus Cap. 15 sowie dem vom Pharisäer und Zöllner wird trotz der gegentheiligen Angabe des Lukas eine Beziehung auf die Heiden aufgedrungen (S. 195. 196) und schließlich der Oberzöllner Zacchäus trotz gerade wegen Luk. 19, 9 zum Heiden gemacht (S. 197), bloß um all dies in dem Capitel von der „Berufung der Heiden" unterzubringen

ungen. Das ist eine Probe von der Quellenbenutzung des
assers in dem Abschnitt des Lukas, der ihm seiner „eigen-
lichen Urkunden" wegen der wichtigste ist.
iese trotz alles Scheins von Kritik kritiklose, willkürliche
widerspruchsvolle Quellenbehandlung erreicht aber ihren Höhe-
beim 4. Evangelium. Apostolisch kann dies Evangelium
sein, weil es in wesentlichen Punkten den synoptischen wider-
t. Vor Allem aber kommt der Verf. immer wieder darauf
k, daß dem Evangelium jede Entwicklung fehle, jede Spur
er Entwickelungen und Kämpfe, jeder geschichtliche Fortschritt.
14. 25. 29. 348. 49). Natürlich nämlich legt D. Schenkel den
stab der „allmählichen Entwicklung des religiösen und messiani-
Selbstbewußtseins Jesu" (S. 24), die er aus den synoptischen
ellen — wir haben gesehen auf Grund welcher Art von
lenbenutzung — herausentwickelt hat, an das 4. Evangelium,
es mag wohl sein, daß sich diese nicht in ihm findet; aber
deshalb das 4. Evangelium nichts von „inneren Kämpfen
"? Schwankt nicht Jesus 12, 27 ebenso wie in Gethsemane
Augenblick, „ob es des Vaters Wille sei, daß er durch Leiden
Sterben sein Werk kröne" (S. 348)? Es fällt einigermaßen
daß D. Schenkel, der selbst sein Charakterbild Jesu so antino-
isch und antijüdisch zeichnet, dem 4. Evangelium so ganz be-
rs seinen antijüdischen und antinomistischen Charakter vorwirft
6—28. 30. 31. 353—355); denn im Grunde stimmt er ganz
r Auffassung des 4. Evangeliums überein, nur fehlt ihm auch
ie Entwicklung. „Schon von Anfang an erklärt Jesus, daß
n Tempeldienste ein Ende zu machen entschlossen sei" (S. 24).
Beweis dafür wird natürlich 2, 19 angeführt, wobei der Verf.
ergißt, daß der Evangelist dies Wort Christi nach 2, 21 gar
in jenem antijüdischen Sinne nimmt, in dem er es S. 231
, also damit auch Christum nicht von vornherein in den ent-
ensten Gegensatz zum A. T. stellen kann. Und umgekehrt wird
„von vornherein als ein mit tödtlichem Hasse Verfolgter dar-
lt" (S. 221). Als Beweis dafür wird Joh. 5, 16. 18 ange-
, wobei der Verf. vergißt, daß in dem Zeitpunkt, wo das
angelium dies bemerkt, Jesus nach seiner Darstellung bereits

seit einem oder anderthalb Jahren öffentlich aufgetreten war, u
er auch nach diesem Evangelium nur 2 oder 3 Jahre gewirkt
jedenfalls auf der Mittagshöhe seiner Laufbahn stand, wä
D. Schenkel selbst bereits am Schlusse von Mark. 2 erklärt, de
Tod Jesu im Stillen geschworen war (S. 89). So wen
dabei an einen „verabredeten und festgestellten Plan, ihn aus
Wege zu schaffen" denkt (obwohl er auch von einem solchen
S. 176 berichtet hat), so wenig thut dies der Evangelist bei 5,
und wenn sich daneben „auch im 4. Evangelium noch die Sp
des richtigen Sachverhältnisses finden" (S. 221), so wird
eben ein Beweis sein, daß jene erste Stelle nicht beweist, wa
nach Schenkel beweisen soll. Es galt nur, an diesen Stellen de
zu machen, wie etwa der Verf. die bekannten Gründe gegen
Geschichtlichkeit und Apostolicität des 4. Evangeliums handl
Referent erkennt die ganze Schwierigkeit der Frage, um die es
hier handelt, an; aber ebendarum glaubt er nicht, daß durch die r
reiche, übertreibende und sich wiederholende Popularisirung der
der Tübinger Schule dargebotenen Argumente, welche unser
bietet, zur Lösung derselben viel gethan ist. Auch in den kriti
Erläuterungen kehrt zunächst, wie oben schon angedeutet, nur
bereits vielfach Gesagte wieder, dann werden über die äu
Zeugnisse einige dürftige Andeutungen gegeben und nur mit b
licher Breite zur Entkräftung seines Zeugnisses die Stelle
Irenäus (adv. haer. III, 11, 8) besprochen, welche zeigen
daß derselbe seine Beweisführung für die Echtheit der 4 Evang
„nicht auf eine uralte Tradition", sondern auf die Vierzahl
Weltgegenden, der Winde und der Cherubim gründe (S. 351. 3
während sie lediglich davon redet, daß die Vierzahl der Evange
deren Ursprung bereits im ganzen lib. III erörtert und gegen
Häretiker vertheidigt ist, nichts Zufälliges, sondern etwas göt
Geordnetes sei, wie selbst Strauß, L. J. S. 48 zugiebt. Besond
Gewicht legt der Verf. schließlich zur Entkräftung der äußeren Z
nisse noch darauf, daß „beim Beginne des 2. Jahrhunderts
synoptischen Evangelien dem dogmatischen Bedürfnisse nicht mehr
nügen konnten" und damit der Anerkennung des vierten der
gebahnt war (S. 353), wobei nur auffallend bleibt, daß dann ein

es erst c. 110—120 entstand (S. 34) und daß es trotz jenes Be-
nisses „erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts“ allgemein anerkannt
wurde (S. 351). Am eingehendsten verweilt der Verf. bei dem Verhält-
niß des Evangeliums zu der Passahfrage (S. 355—363) und kommt
dem Resultate, auf dem dogmatischen Standpunkt des 4. Evangeliums
„Jesus gar kein Passahmahl mehr gehalten haben, weil er
dadurch vor seinem Tode noch zum Judenthum bekannt hätte“
362), womit dann die Abweichung desselben hinsichtlich des Todes-
Jesu erklärt ist. Aber auch nach der Darstellung der drei ersten
gelien hat ja Jesus „ein Passahmahl in der hergebrachten
ratischen Bedeutung des Wortes gar nicht gefeiert“, er hat
an das gesetzlich vorgeschriebene Passahmahl angeknüpft“,
um es zu bestätigen, sondern um es aufzuheben“ (S. 271).
lag also für den dogmatischen Standpunkt des 4. Evangeliums
kein Grund vor, von dem Berichte desselben abzuweichen.

Nach diesen kritischen Ausführungen sollten wir erwarten, daß
4. Evangelium bei der Darstellung des Lebensbildes Jesu
außer Betracht bliebe. Ein Evangelium, das, „von vorn-
den geschichtlichen Boden völlig aufgeben und sich auf einen
sich speculativen Standpunkt stellen konnte“ (S. 28), in dem
historischen Rücksichten weichen mußten“ (S. 363), ist natür-
für eine geschichtliche Darstellung des Lebens- oder Charakter-
Jesu völlig werthlos, wie geistvoll es immer die traditio-
Stoffe umgeschmolzen hat, wie bedeutungsvoll es immer für
dogmatischen Standpunkt seiner Zeit ist. Das hat die Tübinger
richtig erkannt, und wenn ihre von D. Schenkel adoptirte
fassung des 4. Evangeliums richtig ist, so ist diese Consequenz
weichlich. Aber es geht hier wieder so, daß die anderwärts
adoptirte kritische Ansicht von der Entstehung dieser Quelle
mit seiner kritischen Ansicht von der inhaltlichen Beschaffen-
derselben stimmt, nur in umgekehrter Beziehung wie bei
us. Mit Staunen hören wir S. 34. 35, daß das 4.
gelium „eine wirklich geschichtliche Quelle für die Dar-
des Charakterbildes Jesu ist, aber in einer höheren, ver-
igten Bedeutung des Wortes. Ohne dasselbe ermangelte uns
Bilde des Erlösers die unergründliche Tiefe und die unerreich-

bare Höhe. Er war nicht immer so (wie der 4. Evan
schildert), aber er war doch so in Wahrheit". Woher
Verf. das wissen mag? Stammt das Evangelium
2. Decennium des 2. Jahrhunderts her, woher weiß
Verf., daß es auf einer Ueberlieferung beruht, die sich
überwiegenden Einfluß des Johannes gestaltet hat (S.
es gar aus Urkunden über den letzten judäischen Aufen
geschöpft hat (S. 220)? Und wenn „es mit dem ihm zu
Ueberlieferungsstoffe sehr frei geschaltet", wenn es densel
dem zeitgeschichtlichen Rahmen entkleidet, in die Region
Gedankens hinaufgerückt und mit der Verklärungsglorie e
ren Jahrhunderts umgeben hat" (S. 34), wer bürgt ihm
die Höhen und Tiefen dieser Darstellung, wo nicht 2
so doch Wahrheit sind? Das ist nicht Kritik, das is
Willkür, die sich aus den Quellen heraussucht, was
und verwirft, was ihr nicht gefällt. Der Grund ist
daß der johanneische Christus in eben dem Maße vielfa
Schenkel'schen Charakterbilde Jesu stimmt, wie der de
evangeliums nicht mit ihm stimmte. Es dürfte lehrreic
Verfahren des Verfassers gegenüber dieser Quelle noch d
Beispiele zu illustriren.

Es handelt sich zunächst um die erzählenden Partieen de
geliums. Es ist in der Ordnung, wenn der Verf. v
Standpunkte aus immer auf's Neue aus lediglich innere
erwägt, auf wessen Seite die geschichtliche Wahrschein
auf Seiten der synoptischen oder der johanneischen T
wenn auch natürlich das Resultat immer im Voraus
wir unsererseits weichen in der Gesammtauffassung des L
zu principiell von der Auffassung unseres Charakterbilde
uns hier im Einzelnen auf eine Kritik dieser Erwägunge
zu können. Auch das ist in der Ordnung, daß der Ve
die Motive darzulegen versucht, aus welchen der 4.
von der herrschenden Ueberlieferung abgewichen ist. Fr
es auch nicht an Punkten, wo der hier wirklich erfinderisc
sinn des Verfassers ihn verläßt oder wo er sich auf sel
wege verirrt. Warum das 4. Evangelium „von seinem

Standpunkte aus nicht mehr einräumt, daß sämmtliche Jünger flohen" (S. 296), hat er wohl nicht zu sagen gewußt, der Abweichungen desselben in der Verleugnungsgeschichte (S. 295) gedenkt er nicht. Merkwürdiger Weise sind dies gerade Punkte, wo nach der traditionellen Annahme der Verf. des Evangeliums im besondern Sinne bei der Sache betheiligt war. Ebenso an einem andern Punkte. Der Evangelist erzählt, daß Jesus ihm vom Kreuze herab seine Mutter zu kindlicher Fürsorge übergeben habe. Aber D. Schenkel weiß, daß „die Mutter es nicht vermochte, auch nur aus der Ferne diesen Anblick zu ertragen" (S. 311). Ein besonderes Motiv muß also den Evangelisten bewogen haben, diesen Zug zu erfinden. „Das bewunderungswürdige Ausharren der Mutter erschien als eine vollkommen genügende Sühne für ihre frühere befremdende Kälte gegen das Evangelium." Von einer solchen weiß nun allerdings gerade das 4. Evangelium nichts, vielmehr läßt es die Mutter von dem großen Sohne, noch ehe er irgend ein Wunder gethan hat, eine Abstellung des Weinmangels erwarten (2, 3), ja es schreibt 10, 20 nach S. 105 unseres Buches „aus Rücksicht für die Verwandten Jesu" die Anklage wegen Wahnsinns, die nach Schenkel sie erhoben, den „Juden" zu. Aber es lag dem Evangelium die Annahme sehr nahe, daß Jesus seine öffentliche Wirksamkeit, wie er „sie mit einem scharf zurechtweisenden — übrigens nach S. 377 „sicherlich" authentischen — Wort zu seiner damals an ihn noch nicht bekehrten Mutter begann (2, 4)", so „mit einem herzlich wohlwollenden Worte" schloß! (S. 311.) Nicht weniger künstlich motivirt der Verf. das Fehlen zweier nach Lukas am Kreuz gesprochenen Worte damit, daß es vom Standpunkt dieses Evangeliums „zum mindesten zweifelhaft war, ob ein Missethäter ohne ein vorher abgelegtes Glaubensbekenntniß an die Gottessohnschaft Jesu Mitglied des Gottesreiches werden könne" und trotz Joh. 19, 30 damit, daß „der Gott ebenbürtige Logos seinen Geist nicht erst in die Hände des Vaters übergeben könne" (S. 312). Daß Jesus durch Hannas und nicht durch Kajaphas verhört wurde, wird S. 297 daraus erklärt, daß Jesus das entscheidende Bekenntniß nicht vor dem jüdischen hohen Rath, sondern vor dem römischen Procurator ablegen sollte, S. 405 daraus, daß nach

der späteren, kleinasiatischen Ueberlieferung auf Anregung des Kajaphas schon ein früherer Beschluß des Synedriums Jesum zum Tode verurtheilt hatte. Die nachgewiesenen Motive dieser Aenderung scheinen also nicht sehr klar zu Tage zu liegen oder dem Verf. selbst nicht sehr genügend zu sein. Vielleicht gilt unsern Lesern beides von dem letzten Beispiel, das wir anführen wollen, wenn sie dafür nicht noch ein anderes Epitheton haben. Die Abendmahlsstiftung nämlich hat der Evangelist nicht erwähnt, weil er bereits „die unbegreiflichen Mißverständnisse und verderbenbringenden Mißbräuche ahnte, welche in späterer Zeit die Abendmahlsfeier verdunkelten und zu der ergiebigsten Quelle des Aberglaubens wie des Kirchenstreits machten. Das war wohl auch die Ursache, weshalb er das Abschiedsmahl des Herrn einen Tag früher verlegte und es mit der Fußwaschung, d. h. einer Anordnung in Verbindung brachte, welche allen Priesterstolz ebenso sehr zu demüthigen geeignet war, als das Abendmahl in späterer Zeit die vornehmste Stütze desselben wurde" (S. 273). Obwohl hiernach jeder eigenthümliche Zug des 4. Evangeliums um so unwahrscheinlicher scheint, je mehr er mit dem eigenthümlichen Standpunkt desselben harmonirt, so wird doch auch wieder S. 264 eine Notiz desselben (12, 6; 13, 29) verworfen, obwohl sie auf diesem Standpunkt „um so unwahrscheinlicher ist", also, wenn sie dennoch aufgenommen wurde, scheinbar alle Bürgschaft der Glaubwürdigkeit für sich hat.

Auffallender aber noch ist es, wenn es dem Verf. nun auf einmal beliebt, mitten zwischen diesen tendenziösen Umbildungen der geschichtlichen Ueberlieferung noch glaubwürdige Reste derselben zu entdecken. Da ist die Hochzeit zu Cana. Der Erzähler hat nach S. 62 Jesum „durch ein Allmachtswunder mit einem Male von der Jordangegend aus Judäa nach Cana in Galiläa versetzt" (!); er hat das Ereigniß in eine unrichtige Zeit versetzt (S. 85), er hat sich der eigentlichen Pointe der Geschichte durch ein ebenso unmögliches als zweckloses Allmachtswunder „zu entledigen gesucht" (S. 377); dennoch ist die Geschichte „in ihren wesentlichen Zügen nicht erfunden", kann nicht erfunden sein, damit im Charakterbilde Jesu nicht die Theilnahme an einer Hochzeitsgesellschaft fehle. Selbst die Auferweckung des Lazarus braucht nicht reine Erfindung

n sein (S. 222), obwohl der Verf. dem Evangelisten die Abge-schmacktheit unterschiebt, er habe Jesum „einen Festzug zur Ver-herrlichung dieses Wunders veranstalten lassen" (S. 224). Die Geschichte mit der Samaritanerin trägt das Siegel der Glaub-würdigkeit (S. 174), obwohl Jesus darin als allwissend geschildert (S. 25) und das Verhältniß der Juden zu den Samaritanern - das übrigens der Verf. S. 162 fast mit denselben Worten schreibt — 4, 9 in einer Weise dargestellt wird, welche auf eine i einem geborenen Juden undenkbare Unkenntniß deutet (S. 353). Auch sonst ist Zeit und Ort verkehrt angegeben. Jesus befand sich nicht auf einer Reise von Judäa nach Galiläa, sondern von Galiläa nach Judäa, und zwar auf der letzten; denn 4, 38 bezieht sich auf die 70 Jünger. Und schließlich dient die Hauptpointe des Gesprächs (4, 23) S. 26 zum Beweise, daß das 4. Evange-lium Jesum in ein diametral verschiedenes Verhältniß zum Alten Testamente stellt, wie die Synoptiker. Dennoch muß das Gespräch geschichtlich sein, damit „die erhabenste Schutzrede auf die Toleranz" in dem Charakterbilde Jesu nicht fehle, der „die schweren Ge-schlechtsvergehungen des Weibes so mild behandelt" (S. 174). Und ebenso darf die Fußwaschung nicht fehlen, die ja allen Priester-stolz so sehr zu demüthigen geeignet war. Beim letzten Mahle freilich kann sie nicht vorgenommen sein, weil der Eindruck der einen sinnbildlichen Handlung den der andern verwischt haben würde. Sie muß bei einer früheren Veranlassung stattgefunden haben (S. 279).

Interessanter noch ist es zu sehen, wie gelegentlich der Verf. selbst Züge aus der Geschichtserzählung des 4. Evangeliums gar nicht entbehren kann, um den pragmatischen Zusammenhang der synoptischen Erzählungen in Fluß zu bringen. Joh. 6 ist bekannt-lich von einer Scheidung innerhalb des weiteren Jüngerkreises die Rede, welche in Folge der Ereignisse nach der Speisung ein-tritt. Die Synoptiker, bei denen sich grade an der Speisungs-geschichte recht deutlich zeigt, wie wenig sie die pragmatische Bedeutung der einzelnen Ereignisse, die sie überliefern, kennen, wissen davon nichts; denn wenn D. Schenkel S. 123 sollte andeuten wollen, daß sich Mark. 6, 52; 8, 17 eine Spur davon finde, so

beziehen sich ja diese Stellen auf den engeren Jüngerkreis. Denn benutzt der Verf. diesen Zug nicht nur, er erklärt daraus a warum die Schiffer Mark. 6, 49 in ihrem Gewissen so geäng waren, daß sie Jesum für ein Gespenst hielten (S. 122) warum die pharisäische Partei nach Mark. 7 gerade jetzt, „wo Partei des Himmelreichs in einer innern Zersetzung begriffen schi ihrerseits zum Angriff überging (S. 125). Ja zuletzt kehrt das 4. Evangelium seine Waffen geradezu gegen die Synopt denn in Joh. 6 „finden sich nicht undeutliche Spuren, daß Brodvermehrung nicht wirklich stattgefunden hat“ (S. 120). daß es die johanneische Rede vom wahren Himmelsbrod ist, w nach Entfernung der irrthümlichen Notiz 6, 59 (S. 121) an Stelle der wunderbaren Speisung gesetzt wird, haben wir be oben gesehen.

Das führt uns auf die Reden Jesu im 4. Evangelium. W irgendwo der Zweifel gegen die Geschichtlichkeit desselben e scheinbaren Anschließungspunkt findet, so ist es bei den Reden. der Verf. weiß ihren Unterschied von den synoptischen Reden nicht grell genug auszumalen. „Seine Reden sind tiefsinnig, dunkel und selbst räthselhaft; es fehlt ihnen der volksthüm Charakter. — — Den synoptischen Evangelien zufolge spricht J niemals wie ein speculativ gebildeter Denker, in dunkeln a brochenen, schwer verständlichen, auf ein bestimmtes Lehrsy gebauten Sätzen.“ (S. 349; vgl. S. 31.) Und doch war die Rede vom Lebensbrod, die „nach ihren Grundzügen sich so von Jesus gehalten worden“ eine „tiefsinnige“ Rede (S. 1 und gewiß war das Wort Joh. 2, 19 auch nach der Erklä des Verfassers ein dunkles, räthselhaftes Wort und doch, trotz daß die Synoptiker das Zeugniß darüber als ein falsches bezeich was selbst dem Verf. S. 292 Schwierigkeit macht, ein e Wort Jesu (S. 231). Wir hörten schon, wie ausdrücklich einstimmig die synoptischen Evangelien versichern, daß Jesus Pilatus geschwiegen habe. Aber die Worte, die ihn der 4. E gelist vor ihm sprechen läßt, findet D. Schenkel „Jesu vollkom würdig“, und so muß er sie bei einer andern Veranlassung sprochen haben (S. 298).

Also nicht was die Quellenkritik von Worten Jesu urkundlich verbürgt findet, sondern was dem Verf. des Charakterbildes Jesu vollkommen würdig scheint, darf als echtes Wort Christi gelten. Nun verstehen wir es auch, warum so manche, sei es durch Markus, sei es durch die Spruchsammlung oder gar durch beide verbürgte Worte Jesu sich bei D. Schenkel nicht erwähnt finden; sie sind offenbar Jesu nicht vollkommen würdig und darum unecht. Es fehlt z. B. in der fortlaufenden Exposition der Rede Mark. 9, 39—50 (S. 157—160) das durch beide Quellen verbürgte Wort von der Höllenstrafe (Mark. 9, 43—48); so erinnere ich mich nicht, irgendwo das Wort Matth. 10, 28; Luk. 12, 5, das schon der Spruchsammlung angehörte, oder gar ein Wort wie Mark. 4, 11. 12 gefunden zu haben. Und gewiß paßten sie in das Schenkel'sche Charakterbild Jesu nicht. Ausdrücklich verworfen, als der späteren Ueberlieferung angehörig, wird S. 116 „das harte Wort" Matth. 10, 15, das nach Luk. 10, 12 (vgl. Matth. 11, 24) sicher der Spruchsammlung angehörte. „Nicht nur stimmt dasselbe nicht mit dem milden Sinne Jesu gegen Solche, welche aus Unwissenheit dem Evangelium widerstrebten, sondern es ist auch unverträglich" mit dem „dem Geiste Jesu völlig angemessenen Worte" Joh. 3, 18. 21 (S. 117), das doch bekanntlich selbst die strenggläubigsten Exegeten als einen Zusatz des Evangelisten zu dem Gespräch mit Nicodemus ansehen. Ist es zu hart, wenn wir sagen, das sei nicht mehr Kritik, das sei die reine Willkür? — Aber wie steht es mit den längeren Reden Jesu im 4. Evangelium? Die Rede in Cap. 6 ist also wesentlich echt, die Rede in Cap. 5, die doch nach Seite 26. 27 so viele Beweise für die Ungeschichtlichkeit des 4. Evangeliums liefert, wird S. 79. 248 zum Beweise verwandt, daß auch das 4. Evangelium, das doch den Zweck hatte, „um jeden Preis den vollen Inhalt des Glaubens an seine wesenhafte Gottheit zu begründen und aufrecht zu erhalten" (S. 363), „genau besehen von einer gottgleichen Würde Jesu nichts weiß". Die Reden aus Joh. 10 und 12 werden S. 179. 210. 247 ohne Anstoß meist in gleichem Sinne benutzt, selbst ein Spruch wie Joh. 11, 25 findet S. 248 Gnade. Aber die Reden Cap. 13—17? „Unmöglich kann Jesus am Vor-

abende seiner Gefangennehmung eine so lange zusammenhängende Rede gehalten haben" (S. 31). Und wirklich werden Aussprüche aus diesen Reden verwandt, um zu zeigen, warum in der Darstellung des 4. Evangeliums die Abendmahlseinsetzung (S. 272) und der Seelenkampf in Gethsemane (S. 283) keinen Raum fand, daß dieselbe Jesum in einen ganz ungeschichtlichen Gegensatz zum Judenthum setze (S. 27. 28). Dennoch geben gerade diese Capitel die eschatologische Rede Christi „in der Hauptsache treu wieder", wenn auch „ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in dem sie gesprochen, und auf die Veranlassung, durch welche sie hervorgerufen" (S. 261. 262). Und von ihr aus werden die Synoptiker mit ihrer eschatologischen Rede kritisch oder exegetisch preisgegeben. Diese Widersprüche werden nicht, wie der Verf. S. 284 meint, damit gelöst, daß Jesus, so wie er in diesen Reden erscheint, „in den Weihestunden seiner Verklärung war"; denn da wir a priori nicht wissen, wann diese Weihestunden eintraten, so können wir, auch wenn wir sie ganz nehmen, wie das 4. Evangelium sie gibt, in ihnen keinen Widerspruch mehr mit den Synoptikern finden. Wohl verstehen wir, wie der Apostel Johannes, wenn er die Reden Christi bereits in einer Gestalt, in welcher sie in seiner Erinnerung mit seinen eigenen Lehranschauungen zusammenflossen, niederschrieb, in denselben „echt geschichtliche Erinnerungen an die eigenen Aussagen Jesu" (S. 248) niederlegen konnte, die dann noch kritisch zuweilen von dem johanneischen Colorit, das sie angenommen haben, befreit werden können. Aber welch ein wissenschaftliches Recht wir haben, in Reden, die ein Unbekannter im 2. Decennium des zweiten Jahrhunderts componirte, solche Erinnerungen zu suchen, ist mir unverständlich.

Auch reicht man der Methode des Verfassers gegenüber mit solchen Auskünften, selbst wenn sie haltbar wären, nicht aus. So wird S. 273 mit andern Sprüchen aus der Rede des Cap. 6 das Wort Joh. 6, 63 angeführt als charakteristisch für den Standpunkt des Evangelisten, dem „die Stiftung des Abendmahls keineswegs mehr ein wesentliches Bedürfniß war". So schwer es uns also werden mag, uns zu denken, daß jene Rede noch im Wesentlichen echt sein soll, wenn so wesentliche Hauptpointen daraus er-

sind, zumal da nach S. 26. 27. 253. 363 noch andere hinzu-
men, die wir als unglaubwürdig streichen müssen; jedenfalls
ssen wir nun einmal nach des Verf. Ansicht alle jene Stellen
damit auch 6, 63 zu den Zusätzen des Evangelisten zählen.
doch wird derselbe Spruch fünf Seiten weiter als „ausdrück-
Erklärung Jesu“ angeführt! (S. 278.)
enug und übergenug zum Beweise, was der Verf. darunter
teht, wenn er sich rühmt, das Lebensbild Jesu „auf einer
rn urkundlichen Grundlage vollends abzurunden“ (S. V).
haben diese trockene Prüfung der Methode seiner Quellen-
tzung nicht gescheut, um es als wohlbegründetes Urtheil aus-
chen zu können, daß das Buch, mit wissenschaftlichem Maße
essen, die ersten Anforderungen nicht erfüllt, die man an eine
ichtliche Darstellung richten muß. Die „Gemeinde“, für deren
ürfniß es geschrieben sein will, weiß das freilich nicht und hört
m dieser Stelle nicht; aber die theologische Wissenschaft, die
er geschmähte (vgl. S. IV), wird wohl thun, davon Act zu nehmen.
rüfen wir jetzt die Haltbarkeit des Gebäudes selbst, das sich
diesem sehr unsoliden Fundamente erhebt, so werden wir ganz
Sinne des Verfassers handeln, wenn wir die Hauptmomente
„Entwicklung“ in's Auge fassen, die er auf Grund der synopti-
n Evangelien im Gegensatze zum vierten gefunden zu haben meint.
ihrer Hand glaubt er ja „der allmählichen Bildung des messia-
hen Selbstbewußtseins Jesu folgen“ zu können (S. 19). Hier tritt
freilich für den Verf. die große Schwierigkeit ein, daß gerade
dem Punkte, wo wir Jesus zuerst in der Geschichte erscheinen
n, die evangelische Erzählung sich eines sehr „erklärlichen Ana-
mismus“ schuldig gemacht (S. 49) und statt einer Tauf-
chichte nur noch eine Taufsage gegeben hat. Allein wenn doch
mal die letztere noch soweit gebraucht werden kann zur Con-
irung innerer Vorgänge in Jesu, wie sie der Verf. S. 48 ge-
cht, was haben wir dann für ein Recht, zu leugnen, daß Jesus
der Taufe seiner Messianität gewiß ward oder, mit andern
rten, den υἱὸς τοῦ θεοῦ Mark. 1, 11 anders zu erklären,
ihn der Verf. Mark. 3, 11 selbst erklärt? Oder wo läge
l in der „Taufsage“ irgend eine Andeutung, daß sich „dort

der Grenzen des alten mosaischen Bundes (dessen Zeit er üb
schon S. 86 als abgelaufen betrachtete), er hatte sich prei
als neuer Bundesstifter" (S. 103). Hiernach kann es f
nur auffallen, daß das Urtheil über seine Person und Sac
so verworrenes war, wie es der Verfasser S. 117 schildert;
daß er „bis jetzt noch immer mit einer bestimmten Erklärung
die Bedeutung seiner Person und seines Werkes zurückge
hatte" (S. 118), das kann man doch nach der eigenen Darst
des Verfassers nicht mehr sagen, und es bedurfte nicht erst
neuen „Weiherede an das Volk" (S. 121), um ihm seinen S
punkt deutlich zu machen. Von der andern Seite zeigt die I
chische Partei bereits S. 91 „ihre Verstocktheit durch die S
so daß man kaum begreift, wie der Widerstand derselben b
noch gewachsen sein soll (S. 129), daß Jesus S. 125 „zum I
gegen sie übergeht" und „zur offenen Kriegserklärung". J
falls aber läßt sich doch sagen, daß erst „in Folge dessel
seiner Berufsbestimmung auch noch bewußter geworden war" (S

Aber auch an dem dritten Punkte will uns aus der Dars
des Verfassers nicht recht einleuchten, daß es bei Jesu „erw
Erfahrung und Erleuchtung bedurfte, bis ihm die Nothwe
seines menschheitlichen Erlöserberufes feststand" (S. 19), wo
übrigens — nebenbei gesagt — D. Schenkel die Erlösu
Heiden und Juden „von dem Joche der Satzung" versteht (S.
Erst vom Zeitpunkte der Weiherede an soll er seine Blick
Israel hinaus auf die Heidenwelt gerichtet haben. Aber
der Verfasser dies dadurch begründet, daß „er lediglich inne
sittliche Merkmale als Bedingung der Theilnahme am Got
aufgestellt hatte" (S. 107), so soll er ja von vornherein ei
den theokratischen Bedingungen unabhängige Gemeinschaft mi
in den Blick gefaßt haben (S. 60). Und wenn der Widerstan
jüdischen Theologie und Hierarchie ihm das Bedürfniß aufd
die Bekehrung der Heidenwelt in immer nähere Aussicht zu r
(S. 130), so hatte er den ja längst erfahren, ehe e
D. Schenkel eine Reise machte, „um die religiöse Stimmun
Empfänglichkeit der Heidenwelt aus eigener Anschauung ken
lernen" (S. 131). Demnach kann man sich dann nur wu

..s so spät erst die Reise nach Samaria unternimmt
) und die Berufung der Heiden proclamirt (S. 194) und
„auf der Höhe seines messianischen Bewußtseins“ das
entstehen konnte, das „die Religion der Menschheit und
..keit heilig spricht“ (S. 177).
Die eigentliche Probe für die Geschichtsauffassung D. Schen-
doch die sein, ob sich nun ein geschichtlicher Moment finden
..gend motiviren läßt, in dem sich Jesus endlich für den
erklärt. Als „ein unmittelbar Beauftragter Gottes an
hat er sich proclamirt“ (S. 80), als der Stifter der
Gottesgemeinde (S. 98); aber immer ist noch „das Wort
..g in Betreff des Räthsels seines Lebens“ (S. 136), „das
..heimniß“ desselben nicht ausgesprochen (S. 146). Da
Jesus zum ersten Male seinen Jüngern, daß er der
sei“ (S. 137). Unstreitig ist dies jenes lang erwartete
..ort. Und doch sagt er es eigentlich nicht selbst, sondern
es Petrus „zu Jesu Ueberraschung“ (S. 369) ausge-
bekennt er sich dazu, und was D. Schenkel a. a. O. für
..lich mit der Lauterkeit, Offenheit und Charakterstärke Jesu
thut er S. 140 wirklich, er „verpflichtet die Mitwissen-
Stillschweigen“. Dann freilich könnte er ja wohl auch
..us wohlmotivirten „Rücksichten“ selbst geschwiegen haben
aus diesem Schweigen nicht zu folgern sein, daß er früher
..er messianischen Bestimmung nicht bewußt gewesen sei.
ist ein eigen Ding um dieses Lösungswort. Im Grunde
ihm doch Petrus erst suppeditirt. Er für seine Person
..icht die dem Messias von den Propheten zugedachte Auf-
..nehmen“ (S. 136), er konnte nur „die Anwendung der
..chen Vorstellungen des Alten Bundes auf seine Person
Lebenswerk sich gefallen lassen“, indem er sie völlig
.. Und er mußte dies. „Es war das einzige Mittel,
.. Theile Israels mit seinen Gedanken durchzudringen und
..ufszwecke zu erreichen“ (S. 137). Aber „er hat den
.. die Würde des Messias nur vermittelst einer nicht zu
..en Anbequemung an die Vorstellungen und Erwartungen
..ks- und Zeitgenossen angenommen“ (S. 166).

Kann unter solchen Umständen wirklich noch von einem „messi-
nischen Selbstbewußtsein“ Jesu die Rede sein? Doch ja,
leidender Messias wollte er sein, ein Messias, wie er mit allen Vor-
aussetzungen und Erwartungen des herkömmlichen Judenthums
Widerspruch stand. Ein leidender Messias war den Juden ein
sich widerspruchsvolle Vorstellung. Das Alte Testament kennt
nicht. Es gab jetzt keine Gemeinschaft mehr zwischen den Ho-
nungen seiner Volksgenossen und seiner eigenen Ueberzeug-
Die Zukunft lag in einem völlig neuen Lichte vor ihm.
Erfüllung des Alten Bundes in seiner Person war die Nichterfüll-
sämmtlicher theokratischen Erwartungen“ (S. 142. 143.) Aber
bleibt dann wieder jene „Anbequemung“? Und was hatte sie
für einen Zweck? Verstand das Volk unter dem Messias
der die Weissagungen der Propheten erfüllen, die Theokratie wie-
herstellen und zu ihrer Vollendung führen werde, wie konnte
in dem, der sich als den Messias ausgab, den sehen, welcher
theokratischen Anstalt grundsätzlich ein Ende machen“ werde (S. 2
Und wie konnte Jesus einen Titel adoptiren, der in seinem S
das gerade Gegentheil von dem bezeichnete, was seine Zeit darun-
verstand? Hatte er in der messianischen Idee einen „Keim
Wahrheit“ entdeckt (S. 137; vgl. 167) mittelst einer seiner
völlig fremden Auffassung der messianischen Verheißungen, was
rechtigte ihn, den Namen zum „Stichwort“ zu machen und
seine Fahne zu schreiben (S. 138), welcher von jeher der Aus-
der entgegengesetzten Auffassung gewesen war?

Es ist wohl klar, daß unser Charakterbild Jesu das R
des messianischen Bewußtseins Christi nicht gelöst hat. Auch
dem Durchbruch desselben ist freilich die innere Entwicklung J
für D. Schenkel nicht abgeschlossen, nach S. 164 hat er wieder „
völlig neuen Standpunkt“ gewonnen, ehe er nach Judäa aufbr-
wo allein die letzte Entscheidung erfolgen konnte. Aber unsere
herigen Betrachtungen haben uns gegen diese angeblichen neuen E-
wicklungsmomente zu mißtrauisch gemacht, und wir werfen
noch einen Blick auf jene letzte Entscheidung, wo sich fast
Schritt und Tritt zeigt, wie schief die geschichtliche Stellung
in welche D. Schenkel Jesum gesetzt hat. Um die Darstellung

ten Evangeliums der Entstellung zu zeihen, muß S. 223
liche Einzug die ganze Sachlage zwischen ihm und seinen
geändert haben. Allein so gewiß derselbe die Katastrophe
gte, so ist es doch gewiß unrichtig, daß er „erst der hie-
n Partei eine mit Erfolg zu gebrauchende Waffe gegen ihn
nd gab“ (S. 223), da ja diese Waffe bei dem Proceß gegen
nicht gebraucht wird. Auch hier natürlich erklärt sich Jesus
fentlich als den Messias „in einer den theokratischen Er-
n entgegengesetzten Bedeutung des Wortes“, erklärt sich
messianischen Triumphzug lediglich als „Stifter einer
igiösen Gemeinschaft“ (S. 224), wobei nur auffallend ist,
gionsstifter sich doch sonst nicht mit königlichen Ehren be-
issen a) und daß Jesus nicht die wunderliche Einbildung
die mit ihm „das Reich unsers Vaters David“ kommen
doch auffallender erscheint es für den Standpunkt des
chen Jesus, daß er sich mit der Reinigung „des steiner-
es Gottes“ abmüht. Natürlich kann er sich damit nicht
ormator des Tempeldienstes“ kundgeben; aber wie er
n dem weiteren Anschlusse an den Tempeldienst abmahnen“,
fall der theokratischen Herrschaft und den bevorstehenden
des Tempeldienstes als eine bereits eingetretene That-
lich machen“ will (S. 229), das ist doch noch weniger
. Freilich soll Jesus Mark. 11, 17 die Errichtung eines
istigen Völkertempels der Zukunft proclamiren (S. 231);
ürfte doch auch der Exegese des Verfassers schwer werden,
zweite Hälfte dieses Spruches zu erklären. Und doch
Exegese so manches möglich, das Andern unmöglich dünkt.
sus sich im Gleichniß als „den Erben“ der Theokratie
(Mark. 12, 7), so findet er das höchst sinnreich. „Der
an die frühere Benutzung des ererbten Gutes nicht ge-
m wenigsten, wenn sie erweislich eine mißbräuchliche war.
ja den Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes in

„die Zweige und der grüne Blätterschmuck nur Sinnbilder der
ctigen Gedanken und Gefühle waren, welche die Brust der Einzie-
erfüllten“ (S. 226), dafür ist uns der Verfasser den Beweis
g geblieben.

Geist verklären, die Satzung in Leben verwandeln" (S. 235).
Ebenso hat Jesus nach D. Schenkel's Exegese Mark. 12, 35—37
„dargethan, daß die Hoffnung auf einen davidischen Messias ein
Trugbild sei" (S. 246), was damit noch nicht erwiesen ist, daß
er die gewiß ebenso wunderliche Ansicht bekämpft, als habe sich
Jesus zur Begründung seiner messianischen Würde aus Psalm 110
auf seinen davidischen Ursprung berufen. Die Besprechung der
großen Strafrede wider die Hierarchen leitet der Verf. S. 254
mit der Bemerkung ein, Jesus habe „sich bisher gegenüber dem Angriff
der hierarchischen Partei lediglich auf der Linie der Vertheidigung gehalten", wovon man auf S. 125, wie wir S. 310 sahen, wörtlich
das Gegentheil liest. Wir könnten diese Betrachtungen noch bis zu
Ende fortsetzen, verzichten aber darauf, um nicht auf Punkte zurückzukommen, die wir schon bei anderer Gelegenheit berührt haben.
Wir constatiren nur noch, daß auch D. Schenkel die unbestrittene
Thatsache", daß am Ostermorgen „das Grab Jesu leer gefunden
wurde" (S. 321), geschichtlich nicht aufgehellt hat, daß ihm die
Christuserscheinungen der Evangelien sämmtlich sagenhafte Ausschmückungen der Erscheinungen sind, welche die Jünger wirklich gehabt
haben und welche „vorzugsweise" innere Kundgebungen Christi waren
(S. 321. 322), weil — Jesus sonst sich auch seinen jüdischen Richtern
und dem römischen Procurator wieder gezeigt hätte und in den
Straßen Jerusalems wieder aufgetreten wäre (S. 324), daß endlich
ihm der „lebendige Christus der Geist der Gemeinde ist" (S. 3[illegible]

So dürfte das Buch, an dem Maßstabe einer geschichtlichen
Darstellung gemessen, ebenso wenig genügen wie nach seiner kritischen
Grundlage. Aber es leidet auch an einem der schlimmsten Fehler,
die eine geschichtliche Darstellung haben kann, indem es die Erscheinungen der Vergangenheit beständig mit gegenwärtigen Erscheinungen parallelisirt oder mit den Stichworten der Tagespolitik
bezeichnet, indem es überall Beziehungen auf die kirchlichen Streitfragen der Gegenwart hineinträgt und in dem Gewande des Historikers der Animosität des kirchlichen Parteimannes einen oft sehr
verhüllten Ausdruck gibt. Das Buch gewinnt dadurch den Charakter
einer Tendenzschrift, die auch dem den kirchlichen Parteikämpfen
ganz fern stehenden Leser einen höchst unerquicklichen Eindruck macht.

|; es muß dabei die geschichtlichen Gesichtspunkte nothwendig
ücken, die nüchterne Auffassung der Quellen trüben.
rrect kann man es gewiß nicht nennen, wenn unter den jüdi-
Verhältnissen beständig vom Kirchenregiment (S. 166) und
nmännern (S. 165), von einer hierarchisch-clericalen (S. 101)
pharisäisch-hochkirchlichen Partei (S. 90) die Rede ist; man
aber die Absicht, wenn die Zerstörung Jerusalems und des
els als das „Gericht über das verstockte, heuchlerische und
se Kirchenthum" bezeichnet wird (S. 255), wenn der Priester
wit im Gleichniß als „Vertreter der „„reinen Lehre"" und
chtgläubigen Kirchenthums", als „die unauslöschlichen Cha-
ilder herzlosen Bekenntnißeifers" (S. 176. 177) charakterisirt
, wenn bei Luk. 16, 14 hervorgehoben wird, daß der Eifer
ne Lehre mit Geld- und Gewinnsucht gar wohl verträglich ist.
g Geschmacksache sein, wenn man in den „klappernden Gebets-
n und langathmigen Betheuerungen", in dem „steifgläubigen
nd der frömmelnden Wortmacherei" (S. 101. 102) keine
glücklich gewählten Charakterzüge der Gegner Jesu findet;
s ist schwerlich eine gesunde geschichtliche Auffassung der
tnisse zur Zeit Jesu, wenn es S. 91 heißt: „Das Prie-
m war wie eine Scheidewand zwischen Gott und Israel
; es hatte das Volk von dem Herzen seines Gottes hin-
rängt, der Tempel war ein Sinnbild der Ausschließlichkeit,
duldsamkeit des Völkerhasses, die oberste Kirchenbehörde ein
gegen jede Reform, jeden Anhauch frischer religiöser Ge-
" oder S. 107: „Bei den theokratischen Satzungen lag der
Gottes in das Schweißtuch der Theologenwillkür und Prie-
rtheile begraben." Und endlich hört jede geschichtliche Nüchtern-
nd Wahrheit auf, wenn es S. 253 heißt, „der gesammte
riff der Pharisäer sei ein künstlich gegliederter, zum Zwecke
ewissensbeherrschung und Seelenleitung aufgeführter Bau"
, oder wenn der Verfasser gar S. 242 sagt: „Auf dem
punkte der Theokratie ist die Religion ein Ausfluß des von
mit übernatürlichen Kräften begnadigten Königthums. Das
er Standpunkt der Gegner Jesu." Wir wollen mit dem
ser über seine Auffassung des Alten Testamentes nicht streiten,

das er sammt Mose und den Propheten meist ohne weitere
der religiösen Anschauung der Gegner Jesu zusammenwirft
Aussprüche, wie die angeführten, zeigen doch eine Unk
oder Verdrehung geschichtlicher Verhältnisse, die nicht u
bleiben darf.

Nicht weniger ist die Darstellung des Wirkens Jesu sel
diesen Partei-Stichworten beherrscht. Der Verfasser hofft in
Schrift unwiderleglich gezeigt zu haben, daß Jesus sein
Leben dem armen, nothleidenden, gedrückten Volke gewid
(S. VI). Soweit das wahr ist, ist es schwerlich je b
und bedurfte eines unwiderleglichen Beweises kaum; wenn d
fasser aber S. 10 im Gegensatze zu dem Schleiermac
Christusbilde hervorhebt, daß Jesus „unter dem Volk ge
gelehrt, gekämpft, für das Volk gelitten hat und in den
gangen ist", so ist das doch wenig mehr, als eine dem Zeit
huldigende Phrase; denn der Christus der Evangelien h
auch unser Buch genugsam zeigt, nicht blos vor dem Volk,
auch vor den „Theologen und Kirchenmännern" gelehrt
ihnen gekämpft, und daß er für alle Menschen gestorbe
doch auch D. Schenkel nicht leugnen. Gewiß hat der H
um die Gunst der „privilegirten Stände" gebuhlt, abe
wenig um die des Volkes; und nie hätte er zu ihm solche sc
rische Worte gesprochen, wie sie Schenkel in seinem Thun
den findet: die Männer des Volks sind die Männer der ch
Zukunft (S. 82); neue Epochen der Entwicklung und d
schrittes werden in der Regel von unten angebahnt, sie en
aus der Kraft und Fülle des tüchtigen und lebendigen Vo
(S. 166). Ich meine, auch der Verfasser wird nicht
daß das Christenthum anderswoher entsprang.

Nach D. Schenkel war Jesus gekommen, die verlassene
säumte Laiengemeinde zur sittlichen und religiösen Freiheit
zuheben (S. 89), sie von der Bevormundung der Prie
Theologen zu befreien (S. 95); darum muß er sich natür
über das „Gemeindeprincip" und seine Consequenzen aus
Aber man muß wohl ein sehr begeisterter Anhänger dieses
sein, um darin, daß Jesus „auf seine Jünger eine Gemein

:", eine Polemik gegen hierarchische Regungen und eine
darüber zu sehen, daß in dem Gemeindeleben das Reich
:nen angemessensten Ausdruck und seine wirksamste Er-
findet (S. 139), oder in dem Dankgebet Matth. 11, 25
rung darüber, daß die Gemeinde nicht von oben herab
:den soll, sondern von unten herauf (S. 165). Und
em Eifer, noch einen ihm so wichtigen Punkt zur Sprache
t, ist es zu erklären, wenn der Verfasser die Stelle
, 18 einmal auf das Ausschließungsrecht (S. 140)
wieder auf das Gesetzgebungsrecht der Gemeinde deutet
oder wenn er in der Ermahnung zum Gebet im Käm-
e Warnung vor „dem kirchlichen Marthadienst", der
:stlichen Pracht und Fülle" findet (S. 182). Die (be-
hr problematische) Theilnahme des Judas am Abendmahle
:80. 281 benutzt, um vor Kirchenzucht zu warnen und
daß Jesus „keine besondere Vorbereitung" und kein „voran-
Bekenntniß" „zu einer bestimmten dogmatischen Formel"
rsten Abendmahl gefordert, sondern „unbedingte Freiheit
ıahme jedem Theilnehmer zugestanden". Sehr gesucht
enn das „Wort", wovon Jesus in seinen Gleichnissen
en Gegensatz gestellt wird „zu der geschichtlich vermittel-
ich vorgeschriebenen Satzung" (S. 108). Aber die
ist überhaupt das im ganzen Buch bis zur Ermüdung
:nde, im Grunde das gesammte Object der im Leben und
Heilandes vollzogenen Erlösung bezeichnende Stichwort,
: zunächst auf die ceremonielle Satzung geht, aber dann
die Anwendung auf die Glaubenssatzung gestatten soll, so
:rfasser in der Polemik Jesu gegen die pharisäischen ἐντάλ-
ρώπων „das äußerliche, bekenntnißmäßige, todte, dumpfe
m" gezeichnet finden kann (S. 126).
e äußerst gewaltsam werden die Beziehungen auf die
:n oft herbeigezogen! Gibt es wohl einen schiefenderen
als wenn die Erklärung Christi über die Sabbathfeier
28) als Proclamation der Cultusfreiheit (S. 88) auf-
d? Ist es wohl noch nüchterne Exegese zu heißen, wenn
7 auf die Gewissensrichterei, das Verdammen fremder

religiöser Ueberzeugungen bezogen wird? (S. 101.) Und klingt es nicht fast komisch, wenn die Menschenliebe, welche den Weg zum ewigen Leben bildet, „nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Jesu“ die „von confessionellen, feudalen, nationalen Vorurtheilen gereinigte“ sein soll (S. 177). Von diesem Standpunkte aus müssen die Worte heiligen Zornes, die Jesus gegen seine Gegner sprach, dem Verfasser geradezu als Bannstrahlen gegen seine kirchlichen Gegner dienen. „Die Sünde theologisch-hierarchischer Verhärtung und Verstockung bezeichnete Jesus als die Sünde wider den heiligen Geist. Sie ist mithin nach der Erklärung Jesu — der bewußt boshafte Fanatismus in seinem selbstsüchtigen, engherzigen und blinden Widerstande gegen den religiös-sittlichen Fortschritt, gegen die Erneuerung und Entwicklung auf dem kirchlichen Gebiete, sie findet sich bei den Trägern und Vertretern des orthodoxen Satzungsglaubens“ (S. 106). „Der Weheruf Jesu ist noch nicht verklungen, er trifft noch heute, wie eine Posaune des Gerichts, jedes auf die Satzungen der Ueberlieferung und auf die Herrschaft eines mit Vorzugsrechten ausgestatteten Clerus gegründete Kirchenthum“ (S. 254). Und so läuft denn die Schilderung des Charakterbildes Jesu S. 325 in eine zornerfüllte Diatribe gegen das Schreckbild aus, das sich der Verfasser von seinen Gegnern gemacht hat.

Wir begnügen uns damit, dargethan zu haben, daß der Verfasser nicht „aus den vorhandenen Quellenschriften ein wirkliches Christusbild von echt geschichtlicher Wahrheit und urkundlicher Treue“ (S. 11) gegeben hat, da weder seine kritische noch seine geschichtliche Methode den Anforderungen der Wissenschaft entspricht. Es ist daher für uns sein Charakterbild Jesu nur der Ausdruck seiner individuellen theologischen Ueberzeugung, die er hier nicht ohne starke Gewaltmittel mit den evangelischen Quellen zu vermitteln versucht hat. Mögen Andere diese theologische Ueberzeugung ihrer Kritik unterwerfen, Referent kann nur sein tiefes Bedauern darüber aussprechen, daß hier „dem Bedürfniß der Gemeinde“ ein Charakterbild Jesu geboten wird, das den Anspruch, den es so selbstgewiß erhebt, so wenig befriedigt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Erklärung des Buches Koheleth

von

J. F. K. Gurlitt a).

1. Inhalt des Buches.

Das Buch Koheleth, wie kaum erst darf gesagt werden, ist nichts weniger als eine systematisch angelegte, in strenger Logik fortschreitende Schrift. Die Grundgedanken, die es enthält, kehren in ver-

a) Die nachfolgenden Blätter bringen die letzte Arbeit, welche uns Pastor Gurlitt noch kurz vor seinem Hinscheiden zugesendet hat. Er war im Lauf von fast drei Decennien ein treuer, unverdrossener, hochgeschätzter Mitarbeiter an unserer Zeitschrift, und so geziemt es sich gewiß, daß ihm in derselben auch ein Zeichen dankbaren Andenkens auf das Grab gelegt werde. Persönlich unbekannt mit dem Verewigten, vermag ich nur Weniges über seine Lebensumstände mitzutheilen, was ich im Wesentlichen einem Nekrolog der allgemeinen Kirchenzeitung vom 30. Juli 1864 entnehme:

„Geboren am 28. Nov. 1802 besuchte Joh. Friedr. Karl Gurlitt seit 1816 das Johanneum und Gymnasium seiner Vaterstadt Hamburg, welche Anstalten damals unter der Direction seines Großonkels, D. Joh. Gurlitt, in voller Blüthe standen. Um Michaelis 1822 ging er nach Halle, wo zunächst Gesenius, Wegscheider, Gerlach und Reisig seine Hauptlehrer wurden, dann Ostern 1825 nach Berlin, wo er sich näher an Schleiermacher und Neander anschloß. Um 1826 nach Hamburg zurückgekehrt, ward er nach wohlbestandenem Candidaten-Examen 1829 Katechet an den Strafanstalten und am 21. Januar 1833 Pastor in Billwerder, welches Amt er also 31½ Jahr und zwar mit großer Treue verwaltet hat. Als Prediger folgte er mit Glück den Spuren seines verehrten Lehrers Schleiermacher; seine Predigten waren scharfsinnig und ge-

schiedener Form und Wendung beständig wieder. Sie werden bis zu einem gewissen Punkte verfolgt, dann verlassen, später abermals aufgenommen, in einer anderen Richtung verfolgt oder einfach auf's neue bestätigt und so fort in mehrfacher Wiederholung bis an's Ende. Es hat das Buch in dieser Hinsicht einige Aehnlichkeit mit dem ersten Johannesbriefe, in welchem gleichfalls gewisse Grundgedanken stets auf's neue wiederkehren: nur mit dem Unterschiede, daß in diesem doch noch eher ein stetiger Fortschritt der Gedankenentwicklung zu erkennen ist; während im Buche Koheleth statt der inneren logischen Triebkraft der Gedanken allein Stimmung und Laune über den Fortgang der Verhandlung zu entscheiden scheint und die Darstellung sich fast in einem ähnlichen Kreislaufe bewegt, wie der, welcher zu Anfang des Buches als Charakter aller Erscheinungen der sichtbaren Welt geschildert wird.

Bei dieser Beschaffenheit des Buches würde es ein vergebliches Unternehmen sein, den Inhalt desselben ermitteln und zur Anschauung bringen zu wollen, indem man dem Gedankengange nachspürt, wie er von Vers zu Vers, von Capitel zu Capitel weiter schreitet. Es

dankenvoll. Von seiner mannichfaltigen und gewählten theologischen Gelehrsamkeit hat er durch eine Reihe von Abhandlungen Zeugniß gegeben, die in den Studien und Kritiken abgedruckt sind. — Seit 1833 mit Elisabeth Hachmann in glücklicher Ehe lebend, hinterließ er sechs Söhne, die sich theils dem polytechnischen Fache, theils der Landwirthschaft gewidmet haben. Sein Tod trat in Folge eines Nervenfiebers am Morgen des 25. Juni 1864 in dem Pfarrhause ein, von dem aus er so lange gewirkt hatte. Seinen zahlreichen Freunden, die in ihm eine Zierde seines Standes ehrten und liebten, wird er unvergeßlich sein."

Das Hauptgebiet von Gurlitt's theologischer Thätigkeit, auch für die Studien, war die Schriftauslegung Alten und Neuen Testaments. Auf diesen Gebieten bewegte er sich als selbstständiger Forscher, durchdrungen von christlichem Sinn, unterstützt von gründlicher Gelehrsamkeit, und wie theologisch so insbesondere auch philologisch tüchtig gebildet. Seine Arbeiten waren alle auf's Beste durchdacht, fein und sinnig und bis auf die sichere, deutliche Handschrift hinaus klar und präcis durchgeführt. Niemand wird sie unbefriedigt von der Hand gelegt haben; jeder konnte daraus etwas lernen, davon eine gesunde Anregung empfangen. So werden auch wir ihm stets eine treue Erinnerung bewahren und sein Wort auch in der Nachwirkung mit den besten Segenswünschen begleiten.

Carlsruhe im Nov. 1864. Ullmann.

ist vielmehr, die Hauptgedanken auszusondern und diese in das richtige logische Verhältniß zu bringen, das sie ihrer Natur nach zu einander zu haben. Nach dieser Methode dürfte sich als Inhalt des Buches Folgendes ergeben.

Koheleth erklärt selbst wiederholt, daß er es sich zur Lebensaufgabe gemacht, Weisheit zu suchen und darüber auch Andere zu belehren (1, 12. 17; 8, 9. 16; 9, 1; 12, 9—12), und zwar die practische Lebensweisheit, die in Erkenntniß des Zieles besteht, nach welchem der Mensch zu streben hat — des höchsten Gutes, wenn man so sagen will —, wie auch des Weges, der zu diesem Ziele führt (1, 3). Um diese Erkenntniß zu finden, hat er sich an die Erfahrung gewandt, hat er die gesammte Ordnung und den gewöhnlichen Lauf der Dinge dieser Welt betrachtet, um daraus zuverlässige Regeln für Thun und Lassen herzuleiten (1, 13; 2, 12). Das Resultat dieser Forschungen — was er gesehen und gefunden, wie die oft wiederkehrende Formel lautet — hat er in seinem Buche niedergelegt.

Dies Resultat ist zunächst von negativer Art. Koheleth hat gefunden, daß, nach der Erfahrung zu urtheilen, Alles eitel ist und windiges Streben, d. h. daß, was auch der Mensch sich zum Ziele setzen und wie er dasselbe zu erreichen sich abmühen mag, zuletzt doch seine Mühe vergeblich erscheint, weil damit nichts wirklich erreicht oder gewonnen wird (1, 2. 14). Denn, was der Mensch thun mag, an den allgemeinen, von Gott einmal gesetzten Ordnungen ändert er damit nichts; diese Ordnungen verfolgen nach wie vor in immer gleicher Weise ihren Gang (1, 3—11. 15; 3, 14. 15; 6, 10—12; 8, 8). Und freilich, so weit das Thun des Menschen damit zusammentrifft, wird es gelingen. Es wird gelingen, wenn es zu rechter Zeit und Stunde geschieht, wo es in den verordneten Lauf der Dinge sich richtig einfügt. Ist aber nur dies der Fall, so ist im Uebrigen gleichgültig, was der Mensch thut. Einander durchaus entgegengesetzte Handlungen und Unternehmungen können unter dieser Bedingung in demselben Maße von gewünschtem Erfolge begleitet sein. Ganz ebenso schlägt auch Alles fehl, wenn diese Bedingung nicht erfüllt wird, wenn man für sein Thun und Unternehmen die rechte Zeit und Stunde nicht trifft, und

dieselbe mit Sicherheit zu treffen, nicht blos zufälliger, so
vorbedachter Weise, ist dem Menschen schwer, wenn nicht unmö
(3, 1—8; 9, 1—3. 11. 12; 3, 9—10; 8, 6. 7. 17). S
wenn dem Menschen gelingt, was er vorhat, hat es damit
keine Dauer. Denn er muß sterben, und was dann aus ihm f
wird, weiß niemand zu sagen; jedenfalls sind für ihn selbst
Werke, die er gethan, verloren, und auch das Andenken an ihn
sein Thun verschwindet mit der Zeit. Die Werke aber, die
ihm zurückbleiben, kommen in fremde Hände und nichts stellt
sicher, daß sie da nicht gänzlich zu Grunde gehen (3, 19—
2, 16. 18—21; 5, 13—15; 9, 3—6).

Die Wahrheit dieser ganz allgemeinen Erfahrung bestätigt
im Einzelnen bei jedem besonderen Ziel, das der Mensch sich
und als wünschenswerth verfolgen mag; sei es Befriedigung le
schaftlich erregter Neigungen oder Abneignungen, sei es Reicht
Gunst und Ehre bei den Menschen; sei es sogar Weisheit
Gerechtigkeit (2, 1. 4—11; 4, 4—12; 6, 7; 5, 9—16; 4
bis 16; 2, 14—16; 3, 16; 8, 14). Mühe und Qual ha
Mensch immer von seinem Trachten und Streben. Ob es
aber irgend einen Gewinn einbringt, ist niemals vorauszusehen
hängt durchaus von jenem von Gott geordneten Lauf der
ab, über welchen er selbst nichts vermag (2, 23; 8, 16).

Nach diesem allerdings durchaus negativen Resultat der Forsc
könnte ein Mensch wohl an der Welt und seinem eignen
völlig verzweifeln und auf den Gedanken kommen, daß es
Weiseste sei, das Streben nach Weisheit gänzlich aufzugeben
sich für die Thorheit zu entscheiden, sein Leben also ohne best
ten Zweck, ohne Bedacht und Ueberlegung, nach dem Impuls
Augenblickes zu führen (2, 17. 18. 20; 4, 2. 3; 1, 17; 2
Allein obgleich sich in der That kein sicherer, bleibender Ge
von der Weisheit in der Erfahrung nachweisen läßt und ob
die Beschäftigung mit ihr viel Sorge und Unmuth macht: so
doch der Mensch nicht lassen, nach ihr zu streben, da Gott
den Trieb dazu ihm in's Herz gegeben hat (1, 13. 18).
ist die Weisheit an sich selbst ein Gewinn und besser als Thor
da es eine höhere Stufe der Vollkommenheit ist, seiner selbst

[...]ßt wie im Lichte zu wandeln, als träumend und gedankenlos [...]e in Finsterniß einherzugehen (2, 13. 14; 7, 1—11). Nicht [...]nder, wenn schon die Weisheit sich für Auffindung und Erreichung [...] letzten Zieles als unzulänglich erweist und nicht einmal unter [...]nschen die Anerkennung findet, die ihr gebührt, gewährt sie doch [...] vielen einzelnen Fällen Vortheil, Schutz und Sicherheit; mehr [...] Reichthum und Macht — wobei besonders die Gefahren her-[...]gehoben werden, die von Seiten der Frauen und derer, die Ge-[...]lt haben auf Erden, drohen, und denen nur mit Hülfe der Weis-[...]it zu entgehen ist — (7, 19; 8, 5; 9, 13 bis 10, 4; 9 bis [...]). Am deutlichsten zeigt sich der Vorzug der Weisheit, wenn [...] sich findet oder nicht findet bei den Regenten, die auf das [...]icksal so vieler Anderer Einfluß üben (10, 5—7. 16—20). Immer jedoch gibt die Weisheit, die sich auf die Erfahrung [...]t und abgeleitet ist aus der Betrachtung dessen, was vor Augen [...], keine genügende Regel für das menschliche Verhalten. Das [...]t nur ein fester Glaube an das vergeltende Walten Gottes, der [...] durch keine, dem Anschein nach so widersprechende Erfahrung [...]chüttern läßt und als Folge davon die Furcht Gottes, bei der [...]n sich in Demuth den unbegreiflichen Fügungen Gottes unter-[...]rft und unverrückt Gottes Gebote hält (3, 17. 18; 5, 7. 8; [...] 11—13; 4, 17; 5, 6; 12, 1. 13). Wer dieser Regel folgt, [...]t nicht nur überhaupt am sichersten, sondern findet auch als [...]be und Gnadenlohn Gottes den einzig wahren Genuß der mühe-[...]llen Tage seines nichtigen Lebens unter der Sonne; indem er, [...]e sich zu quälen über den künftigen Fortgang seines Geschickes, [...] er doch nicht ergründen kann und vertrauensvoll Gott anheim-[...]llt, mit zufriedenem Gemüthe sich freuet an Allem, was jedesmal [...] Gegenwart ihm Gutes bietet; indem er desgleichen mit fröhlichem [...]uth und weitem Herzen thut und vollbringt, was Zeit und Stunde [...] als Pflicht auferlegt und auch Anderen zu Nutz und Freude [...]eichen mag (2, 24. 25; 3, 12. 22; 5, 17—19; 6, 1—6. [...]9; 7, 13. 14; 8, 15; 9, 7—10; 11, 1—10). Selbst was [...] Erfahrungsweisheit als heilsam kennen lehrt, wirklich zu be-[...]gen, wird nur derjenige im Stande sein, der jene Hauptregel [...]t verläßt (7, 15—18).

Alles zusammengenommen, will demnach das Buch Koheleth Antwort auf die Frage geben, was wahre Freiheit sei. Und die Antwort, die es gibt, läßt sich mit den Worten der heil. Schrift in drei Sätzen ausdrücken: 1) Die Weisheit der Welt ist Thorheit vor Gott; 2) die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang; 3) wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei und daß er ein Vergelter sein werde derer, die ihn suchen.

Dieser Glaube ist das eigentliche Fundament der ganzen Lehre unseres Buches, und zu leugnen ist freilich nicht, daß er darin ohne alle Begründung als einfaches Postulat erscheint, daher auch noch mit den ihm widerstrebenden Erfahrungen schwer zu ringen hat. Aber, je mehr er dennoch als unentbehrlich erkannt wird für die richtige Lebensführung, desto stärker wird dadurch die Sehnsucht nach der noch fehlenden sicheren Begründung geweckt und ebendarin dürfte die messianische Bedeutung unseres Buches, die Pädagogie auf Christum hin, zu suchen sein, der wir bei jedem Buche des Alten Testamentes nachzuspüren haben.

2. Ueber den Namen קֹהֶלֶת.

Unter den mancherlei Erklärungen, die dieses räthselhafte Wort erfahren hat (collector, congregator, consessus etc.), dürfte die am meisten Zustimmung finden, welche auch die althergebrachte, durch LXX und Vulg. autorisirte ist, wornach das Wort einen öffentlichen Redner oder Lehrer, einen Prediger, ἐκκλησιαστής, bezeichnet. Doch scheint noch Einiges zu fehlen, damit diese Erklärung volle Befriedigung gewähre und kein weiteres Verlangen nach einer anderen neben sich aufkommen lasse.

Um diesem Ziele näher zu rücken, wird vor allen Dingen festzuhalten sein, daß קהלת an sich zwar ein nomen appellativum ist, in unserem biblischen Buche aber durchaus als nomen proprium gebraucht wird und vermuthlich für diesen Gebrauch erst eigens erfunden und formirt ist; nach Weise ähnlicher in der deutschen Literatur bekannten Namen, wie: Frigedank, Theuerdank, Freimund, Konrad (= Rathgeber) rc. Nach Analogie dieser Namen könnte man das hebräische Wort zu deutsch etwa durch Volksrath wiedergeben.

l dieser Annahme macht auch die Femininalform des Wortes Schwierigkeit. Denn daß für Eigennamen auch männlicher nen Femininalformen gebraucht werden, kommt in allen Spra- ror. Man denke an Namen wie Blume, Wiese, Vernunft, r, Laplace, Aquila, Bestia und viele andere ähnliche. Für hebräische insbesondere hat schon Gesenius im Lexikon auf die n סֹפֶרֶת und פֹּכֶרֶת (Esr. 2, 55 u. 57) hingewiesen. Da em im Hebräischen die Femininalform zu Bezeichnung abstracter ffe verwandt wird, so ist sie um so mehr geeignet, wie die nten deutschen Namen Frigedank ꝛc., die zum Theil ebenfalls cte Begriffe repräsentiren, zu fingirten Eigennamen verwendet rden, durch welche Amt und Geschäft dessen soll angezeigt n, dem sie beigelegt sind; in unserem Falle das Amt der unterweisung oder Volksberathung, das Volkslehrerthum, was eigentlich, wenn es als appellativum gedacht wird, bedeuten und was in Ermangelung eines anderen, dem Sinn des es und zugleich der Form eines Eigennamens mehr entsprechen- lusdrucks eben durch den vorgeschlagenen Namen „Volkrath" zugeben mag versucht sein.

ß aber das Amt und Geschäft dessen, der in unserem Buche eingeführt wird, mit Recht als Volkslehrerthum zu bezeich- t, dafür dürfte sich am Schlusse des Buches selbst die beste tigung finden. Denn wenn hier gesagt werden soll, wer oder Koheleth gewesen: so ist das gar nicht anders, als solle damit lich das Räthsel dieses für den Verfasser des Buches gewähl- gewöhnlichen, nicht sogleich für Jeden verständlichen Namens Lösung erhalten; als wolle der Verfasser nämlich sagen: ist noch zu erklären, was der Name Koheleth bedeutet, und zu wissen, daß er einen weisen Mann bedeutet und zwar der das Volk belehrt; der erwägt und forscht und was er ht hat, in Sprüchen zusammenstellt, für die er anmuthigen uck sucht und die er sorgfältig niederschreibt als Worte der heit. So erhalten wir für den Namen Koheleth ganz ent- n den Begriff eines weisen Volkslehrers, nur noch mit der n Bestimmung, daß ein Lehrer gemeint ist, der seines Amtes in mündlicher Rede wartet, sondern in Schrift.

Salomo, der König, der weiser war als alle Menschen und dreitausend Sprüche redete (1 Kön. 4, 31. 32) war das allgemein bewunderte Ideal eines solchen Lehrers. In ihm war das Volkslehrerthum in glänzendster Gestalt erschienen und hatte gesessen auf dem Throne Israels. Ihm vor jedem Andern kam daher auch der Name Koheleth zu und möchte die Deutung Ewald's nicht fern vom Ziele liegen, wenn er meint, mit Salomo werde in unserem Buche die personificirte Weisheit redend eingeführt. Es ist nur die Beschränkung hinzuzufügen, daß in diesem Könige nicht sowohl die Weisheit selbst als vielmehr das Ringen und Streben nach Weisheit (nicht die σοφία, könnte man sagen, sondern die φιλοσοφία) personificirt erscheint und auch dieses nicht so sehr als ein Ringen zu eignem Gewinn, denn als ein Ringen zum Gewinn für Jedermann, weil zu dem Zwecke, daß das Errungene allem Volke zugänglich gemacht und mitgetheilt werde. Das aber führt auf die Behauptung zurück, daß Koheleth das personificirte Volkslehrerthum ist, das in unserem Buche sich durch den Mund Salomo's vernehmen läßt.

Auch diese Ansicht dürfte in den eigenen Worten des Buches selbst ihre Bestätigung erhalten, nämlich durch das, was 12, 11 zu lesen ist. Dieser Vers findet zwar verschiedene Erklärungen. Einige übersetzen: Sprüche der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel, sind (Sprüche) der Herren oder der Mitglieder der Versammlungen, welche (Sprüche nämlich) gegeben werden von einem Hirten oder Lehrer. Andere meinen, daß die Mitglieder der Versammlungen, die Weisen, selbst mit eingeschlagenen Nägeln verglichen werden, was aber schwerlich zulässig ist. Elster erklärt בעלי אספות von den Sprüchen: Wie eingetriebene Nägel sind die engverbundenen, wohlgeordneten sc. דברים. Allein auch diese Erklärung möchte sich wenig empfehlen, und auch in der zuerst angeführten bleibt es hart, vor בעלי אספות aus der ersten Hälfte des Verses דברי suppliren zu müssen. Ueberdies hinkt dabei der Schluß „welche gegeben werden von einem Lehrer“ sehr matt hinterdrein und ist kaum zu sagen, was er soll. Sind aber alle diese Versuche als verunglückt anzusehen, so bleibt nicht leicht etwas Anderes übrig, als daß man בעלי א״ von dem Vorhergehenden trenne und

mit dem Nachfolgenden verbinde, in dieser Weise: Sprüche der Weisen sind wie Stacheln und eingeschlagene Nägel; die Mitglieder er Versammlungen sind gegeben von einem Hirten oder besser och von Einem, einem einzigen Hirten, d. h. daß es Mitglieder r Versammlungen gibt, stammt her von Einem Hirten, der sie mlich eingesetzt und aufgebracht, die Versammlungen selbst, deren itglieder sie sind, zuerst angeordnet und in's Leben gerufen hat. ie Möglichkeit dieser Erklärung wird verbürgt durch den Gebrauch s Verbums נתן in Stellen wie 1 Mos. 17, 9; 41, 41. 43; Mos. 7, 1; 5 Mos. 17, 15. Empfohlen wird sie dadurch, daß ה für Lehrer schlechthin sonst kaum vorkommt; aber ein durchaus ssender Ausdruck ist für Jeden, der als Führer an der Spitze nderer steht, denen er vorangeht, die alle von ihm abhängig sind nd die er leitet, und daß diese Bedeutung des Wortes zu ihrem llen Rechte kommt, wenn wir nach der gegebenen Erklärung den nn unserer Stelle so fassen: Mitglieder der Versammlungen, . i. weise Spruch- und Volkslehrer, stammen ab von Einem Hir- en, d. i. von einem Einzigen, der als Hirte Allen vorangeht, und er könnte dieser Einzige denn anders sein als Salomo? Auf iese Weise würde am Schlusse unseres Buches zuerst (12, 9. 10) sagt, welches Amt und Geschäft der Name Koheleth bezeichnet. ann würde, in dem ersten Theile von V. 11, dieses Amt ge- hmt, indem die Werke desselben, die Sprüche der Weisheit und ahrheit, mit Stacheln verglichen werden, die den Geist aufregen nd hin- und hertreiben, ihre Deutung zu finden; während dieselben prüche hernach, wenn die Deutung gefunden ist, eingetriebenen ägeln gleichen, sofern sie sich unvertilgbar dem Geiste einprägen. ndlich würde der Verfasser frei heraussagen, warum er unter m Namen Koheleth Salomo habe reden lassen, darum nämlich, eil dieser Hirt und Führer Aller sei, denen selbiger Name zu- amme und der durch sie Alle rede oder als dessen Nachfolger, in ssen Namen und Geist Alle sprechen, auch der Verfasser unseres uches. Daß die ganze Art, diesen Gedanken auszusprechen, etwas on einem Räthsel an sich hat, darf nicht stören; denn es ist dem harakter des Buches ganz angemessen und macht den zu erklärenden ers selbst zu einem von den Stachelwörtern, die den Geist, der

ihre Deutung sucht, hin und her necken und nicht ohne Anstrengung zum Ziele kommen lassen. Möchte jetzt die Deutung dieses Verses gefunden sein, damit er auch selbst zu einem eingetriebenen Nagel werden könne, an dem nicht mehr zu rütteln ist.

Wenn übrigens nach dem Bemerkten der חכם, dessen Amt und Geschäft mit dem Namen Koheleth bezeichnet wird, eine Art von Volkslehrer ist: so liegt die Frage nahe, wie derselbe sich zu den Propheten verhalte, denen doch auch der Charakter von Volkslehrern nicht abzusprechen ist. Da liegt der Unterschied zum Theil schon in dem verschiedenartigen Charakter der Lehre, die mitgetheilt wird, indem der חכם allgemeine, aus wiederholten Erfahrungen abstrahirte Wahrheiten, zunächst als reine Belehrung, der Propheten aber das ausspricht, was vor aller Erfahrung im Glauben anzunehmen ist und sofort auf das Thun und Verhalten derer, an welche es gerichtet ist, bestimmenden Einfluß üben soll. Noch wesentlicher ist der andere Unterschied, daß der חכם die Wahrheit, die er mittheilt, durch eigenes Suchen und Forschen findet, wie das im Buche Koheleth überall auf's deutlichste hervortritt und schließlich mit bestimmten Worten ausgesprochen ist; während der Prophet die Wahrheit, die er verkündet und einschärft, durch Erleuchtung aus dem Geiste Gottes, durch Inspiration empfängt. Indessen findet in dieser Hinsicht auch wieder zwischen beiden eine nahe Verwandtschaft statt. Denn alle Wahrheit und Weisheit ist von göttlicher Art. Auch die Liebe zu ihr und der Trieb, sie zu suchen, ist von göttlicher Herkunft, und eine Gabe Gottes ist es noch, wenn dieser Trieb seines Zieles nicht verfehlt, wenn das Gesuchte wirklich gefunden wird. Koheleth selbst bekennt dies 2, 26. Reichlich ist davon, wie bekannt, in den Proverbien die Rede und noch in dem apokryphischen Buche der *σοφία Σαλ.* 1, 1—5 kehrt derselbe Gedanke wieder. Ob daher der Eine mit Anstrengung suche, der Andere ohne Anstrengung empfange, im Dienste Gottes stehen Beide, der חכם und der Prophet. Es können auch Beider Geschäfte oder Aemter sich mit einander verbinden; wie ja bei allen Propheten wohl sich Sprüche und Lehren nachweisen lassen, welche ganz Form und Charakter der Sprüche und Lehren des חכם, der משלים haben. Am herrlichsten hat sich diese Vereinigung vollzogen in dem, welcher

mehr als alle Propheten und auch mehr war als Salomo, und der nichtsdestoweniger es liebte, zu reden ἐν παραβολαῖς und ἐν παροιμίαις. In ihm denn ist Koheleth wieder erschienen in höchster Vollendung.

3. Ueber die Allegorie Cap. 12, 3—7.

Nach der traditionellen Erklärung soll dieser Abschnitt bekanntlich eine allegorische Schilderung der Schwächen und Gebrechen des höheren Alters enthalten. In neuerer Zeit jedoch haben einige Erklärer, besonders Umbreit, dem auch Elster folgt, diese Art der Erklärung verlassen und verworfen; hauptsächlich aus dem Grunde, weil damit dem Koheleth eine geschmacklose Spielerei aufgebürdet werde, die seiner sonstigen Schreibweise wenig angemessen sei. Außerdem ist geltend gemacht, daß jene ältere Erklärung sich nicht ohne große Künstelei und Gezwungenheit durchführen lasse und daß überdies, wie der Schluß von V. 5 lehrt, in dem ganzen Abschnitte nicht so wohl vom Alter, als von dem Eintritt des Todes die Rede sei. Dieser soll denn auch hier unter dem Bilde eines hereinbrechenden schrecklichen Ungewitters, gewissermaßen als weitere Ausführung von V. 2 geschildert sein.

Dagegen ist zu erinnern, daß freilich das Urtheil über Geschmack oder Geschmacklosigkeit eben Sache des Geschmackes und über Geschmackssachen nach einer alten Observation nicht zu streiten ist; daß aber doch wohl eine solche Schilderung des Alters, wie die ältere Erklärung annimmt, der Schreibweise des Koheleth nicht so ganz ferne liegen dürfte, da zu derselben auch der משל gehört, der in Bildern und Gleichnissen, auch in Räthseln zu reden liebt, in Sprüchen, die Stacheln und Nägeln gleichen. Daß vollends in dem ganzen in Rede stehenden Abschnitte nicht vom Alter, sondern allein vom Eintritt des Todes die Rede sein müsse, ist auf keine Weise zuzugeben. Im Gegentheil, wenn man auf V. 1 sieht, wird nicht der Mensch überhaupt ermahnt, das Leben zu genießen, ehe der Tod kommt, sondern der junge Mensch wird ermahnt, seine Jugend zu genießen, ehe die weniger erfreulichen Tage kommen, und das ist doch das Alter, mit welchem freilich auch der Tod naht, aber nur als weitere naturgemäße Consequenz. Mit allem

Recht ist daher zu erwarten, daß zuvörderst die Freudlosigkeit des Alters und darnach erst der Eintritt des Todes als das völlige Ende alles Lebensgenusses geschildert werde; wie geschieht, wenn man mit dem עד־אשר V. 2 die Schilderung des Alters, mit dem zweiten עד־אשר V. 6 die Schilderung des gänzlichen Ruins, der den Tod herbeiführt, eintreten läßt.

Was die Erklärung der einzelnen Züge in dem ganzen Bilde betrifft, so ist allerdings wahr, daß die Erklärung vom Alter hie und da auf ernste Schwierigkeiten trifft, die nicht leicht in völlig befriedigender Weise zu lösen sind. Allein auch bei der anderen Erklärung finden sich Schwierigkeiten ganz ähnlicher Art und wohl noch größere.

Gleich V. 3 erklärt sich weit besser, wenn man an die Gebrechen des Alters, als wenn man an die Erscheinungen bei einem schweren Unwetter denkt. Im ersteren Falle versteht man die Hüter, besser: die Wärter des Hauses (שמרי הבית), von den Händen, als denjenigen Gliedern, welche des ganzen Leibes zu warten haben; denen nicht unähnlich, von denen 4 Mos. 1, 53 geschrieben steht, daß sie bei der Hütte des Zeugnisses des Dienstes warten (שמרו משמרת). Unter den אנשי החיל aber denke man sich die Kniee, als in deren Kraft nach beliebter Anschauung des Alten Testamentes sich vornehmlich die gesammte Leibeskraft manifestirt (vgl. Hiob 4, 4; Jes. 35, 3; Ps. 109, 24); und man wird gestehen müssen, daß zitternde Hände und gebeugte Kniee, wie sie gewöhnlich Bezeichnung großer Leibesschwäche sind, so auch die körperliche Hinfälligkeit des Alters auf's treffendste charakterisiren. — Dagegen, soll hier ein Unwetter geschildert sein, so sagt man zwar, es sei die Rede von der Furcht, in welche diejenigen gerathen, die als starke, kräftige Leute das Haus zu behüten berufen sind und es gegen den heranbrausenden Orkan nicht zu schützen wissen. Auch läßt sich dieser Gedanke wohl zur Anschauung bringen, wenn man sich ein vereinzelt stehendes ländliches Gebäude vorstellt, wo beim Ausbruch des Ungewitters eine zahlreiche Dienerschaft in ängstlicher Hast herbeieilt (trepidat), das Gebäude sicher zu stellen, und selbst die starken Männer darunter sich gegen die Gewalt des Sturmes nicht aufrecht zu halten wissen. Allein um diese Vorstellung zu gewinnen,

man geneigt sein, zu den Worten des Textes Vieles zu suppliren.
mein, wie sie lauten, müßte man erwarten, daß sie zur Zeit
Sturmes von jedem Hause gelten sollen, und dann haben sie
Wahrheit, da nicht jedes Haus so gebaut ist oder so liegt,
in ausbrechender Sturm ihm gefährlich zu werden droht, auch
in jedem Hause besondere Hüter zur Hand sind, es zu schützen.
Anderes wäre es noch, wenn die Rede wäre von den Hütern
Hauses in der Wüste oder auf dem Berge u. dgl., und zu-
selbst, daß diese Deutung vom Unwetter sich mit Noth
digen lasse, so ist doch die andere vom Alter jedenfalls ein-
und treffender.

s V. 3 noch weiter folgt, wird bei der Annahme, daß ein
ter geschildert sei, davon erklärt, daß aus Furcht vor dem-
alle gewöhnlichen Geschäfte der Häuser in Stillstand ge-
, indem übersetzt wird: Die mahlenden Mägde feiern, denn
haben sie zu thun. Ob מִעֵטוּ wirklich heißen könne „wenig
sie zu thun", mag dahingestellt bleiben. Aber wenn die
aus Furcht und Schrecken mit ihrer Arbeit innehalten, wie
esagt werden, daß sie innehalten, weil sie wenig zu thun
Schon der Ausdruck כִּי מִעֵטוּ muß als sehr matt erscheinen,
er den plötzlichen Stillstand aller Arbeit zur Zeit eines all-
en Schreckens bezeichnen soll. Viel bequemer erklärt sich
wenn man an ein Bild der Altersschwäche denkt und unter
Müllerinnen die Zähne versteht, die müßig stehen, weil ihrer
sind oder werden. Denn je weniger Zähne Einer hat, desto
ner wird die Arbeit des Essens, desto geringer ist auch die
die Zähne in Arbeit zu setzen; ganz anders als bei einem
sen, jugendlichen Gebiß, das beständig zu fleißigster Thätig-
reit ist.

h am Schluß des 3. Verses wird die Phrase „es verdunkeln
e durch die Fenster sehen" geziert, wenn er davon soll ver-
werden, daß denen, die bei einem Unwetter aus dem Fenster
dunkel vor den Augen wird; weil es eben draußen, vor den
n, dunkel ist. Statt dessen denke man sich unter denen, die
das Fenster sehen, die Augen selbst, und unter den Fenstern
) die von den Augenlidern eingerahmte Oeffnung der Augen-

ihre Deutung sucht, hin und her necken und nicht ohne Anstrengung zum Ziele kommen lassen. Möchte jetzt die Deutung dieses Verses gefunden sein, damit er auch selbst zu einem eingetriebenen Nagel werden könne, an dem nicht mehr zu rütteln ist.

Wenn übrigens nach dem Bemerkten der חכם, dessen Amt und Geschäft mit dem Namen Koheleth bezeichnet wird, eine Art von Volkslehrer ist: so liegt die Frage nahe, wie derselbe sich zu den Propheten verhalte, denen doch auch der Charakter von Volkslehrern nicht abzusprechen ist. Da liegt der Unterschied zum Theil schon in dem verschiedenartigen Charakter der Lehre, die mitgetheilt wird, indem der חכם allgemeine, aus wiederholten Erfahrungen abstrahirte Wahrheiten, zunächst als reine Belehrung, der Propheten aber das ausspricht, was vor aller Erfahrung im Glauben anzunehmen ist und sofort auf das Thun und Verhalten derer, an welche es gerichtet ist, bestimmenden Einfluß üben soll. Noch wesentlicher ist der andere Unterschied, daß der חכם die Wahrheit, die er mittheilt, durch eigenes Suchen und Forschen findet, wie das im Buche Koheleth überall auf's deutlichste hervortritt und schließlich mit bestimmten Worten ausgesprochen ist; während der Prophet die Wahrheit, die er verkündet und einschärft, durch Erleuchtung aus dem Geiste Gottes, durch Inspiration empfängt. Indessen findet in dieser Hinsicht auch wieder zwischen beiden eine nahe Verwandtschaft statt. Denn alle Wahrheit und Weisheit ist von göttlicher Art. Auch die Liebe zu ihr und der Trieb, sie zu suchen, ist von göttlicher Herkunft, und eine Gabe Gottes ist es noch, wenn dieser Trieb seines Zieles nicht verfehlt, wenn das Gesuchte wirklich gefunden wird. Koheleth selbst bekennt dies 2, 26. Reichlich ist davon, wie bekannt, in den Proverbien die Rede und noch in dem apokryphischen Buche der σοφία Σαλ. 1, 1—5 kehrt derselbe Gedanke wieder. Ob daher der Eine mit Anstrengung suche, der Andere ohne Anstrengung empfange, im Dienste Gottes stehen Beide, der חכם und der Prophet. Es können auch Beider Geschäfte oder Aemter sich mit einander verbinden; wie ja bei allen Propheten wohl sich Sprüche und Lehren nachweisen lassen, welche ganz Form und Charakter der Sprüche und Lehren des חכם, der משלים haben. Am herrlichsten hat sich diese Vereinigung vollzogen in dem, welcher

en Lippen, gebraucht sein könnte; stützt aber doch die angenom=
e Erklärung eher, als daß sie ihr hinderlich wäre. Unter den
o sodann verstehe man nicht sowohl das Mahlwerk selbst, also
Zähne, als vielmehr den Ort, wo sich dieses befindet, die ganze
hle, d. i. die ganze Mundhöhle. Dem entsprechend ist die
mme der Mühle nichts Anderes als die Menschenstimme und der
n des ganzen Passus ist: Nach Außen hin stumpft sich das
ör ab, daß fremde Stimmen nicht mehr vernommen werden,
rend zugleich die eigene Stimme sinkt, dumpf und leise wird.
och enthält V. 4 einen anderen Passus, der allerdings beson=
Schwierigkeiten darbietet, wenn man bei der Erklärung von den
rechen des Alters beharrt, sich aber ziemlich leicht und einfach
iren läßt, wenn man in dem ganzen Abschnitt ein schweres
etter geschildert findet. Denn es läßt sich nicht leugnen, zu
r solchen Schilderung schickt es sich durchaus, wenn gesagt wird,
der Sperling oder überhaupt der Vogel sich zum Geschrei er=
(יקום לקול) und alle Töchter des Gesanges, d. i. wiederum
Vögel, sich ducken oder nach Elster's Erklärung sich senken
unruhig am Boden hinflattern, wiewohl hiemit schon in den
t mehr hineingetragen wird, als er wirklich enthält. Allein,
n auch an diesem einen Punkte die neuere Erklärung vor der
en sich empfehlen sollte: so kann das doch nicht entscheidend
Vielmehr, da in allem Vorhergehenden die ältere Erklärung
ebenso gut, meistens noch besser aufrecht erhalten läßt, als die
re: so ist nicht zu verzagen, daß sich auch die Schwierigkeiten,
sich an dieser Stelle erheben, auf die eine oder die andere
se müssen heben lassen. Wir, ohne auf andere Versuche zu
m Zwecke einzugehen, schlagen vor, zu übersetzen: Und sie
lich die Stimme der Mühle, die Greisesstimme) erhebt sich
Stimme des Sperlings und es zischeln alle Töchter des Ge=
es, d. i. alle Laute, die aus der Kehle kommen. Kurz vorher
lich heißt es, daß die Stimme des Greises sich senkt (שפל),
und dumpf wird. Nun wird hinzugefügt, daß, wenn sie sich
inmal erhebt, sie es doch nur zu dem zirpenden Laut eines
rlings bringt und so nichtsdestoweniger alle Stimmlaute
ach und kurzathmig bleiben. Töchter des Gesanges von Vögeln

zu verstehen, liegt allerdings nahe, besonders, nachdem kurz zuvor הַמִּסְפּוֹר genannt ist. Indeß könnten damit doch auch die einzelnen Gesangtöne, allgemeiner die einzelnen Stimmlaute bezeichnet sein; in der Weise, wie die Pfeile Söhne des Köchers, Söhne des Bären die einzelnen Sterne in diesem Sternbilde genannt werden, und würde es der Räthselsprache unseres Abschnittes wohl angemessen sein, einen solchen doppeldeutigen Ausdruck zu gebrauchen. Beiläufig mag angemerkt werden, daß Jes. 29, 4 jenes שׁחח, was an unserer Stelle von den Töchtern des Gesanges ausgesagt ist, die gedämpfte Rede des Todtenbeschwörers oder des von ihm beschworenen Gespenstes bezeichnet und daß daselbst auch die Vergleichung einer solchen Stimme mit dem Vogelgezwitscher nicht fehlt; was beinahe auf den Gedanken bringen könnte, daß Koheleth bei Entwerfung seines Bildes eben dieses Prophetenwort im Sinne gehabt habe.

Von besonderer Schwierigkeit ist noch die letzte Hälfte des fünften Verses. Elster übersetzt: Auch von der Höhe fürchtet man sich (indem das Unwetter von dort herabbraust) und Schrecken ruht auf dem Wege (so, daß man sich nicht hinauswagt); wenn man verschmäht die Mandel, wenn widerwärtig ist die Grille und ohne Reiz die Kapper, d. h. wenn man, vom Schrecken übermannt, die einladendsten Speisen unberührt läßt. Ob diese Erklärung in ihren einzelnen Momenten sich sprachlich genügend rechtfertigen läßt, mag unerörtert bleiben. Der Sinn aber, der auf solche Weise gewonnen wird, kann als besonders empfehlenswerth nicht angesehen werden. Denn nachdem schon gleich Anfangs, V. 3, gesagt ist, daß die Hüter des Hauses zittern, und mit Angst und Schrecken dem Einsturz desselben entgegensehen, würde es sehr sonderbar sein, wenn hinterher noch hinzugefügt wäre, daß man sich fürchtet vor dem Unwetter, das von der Höhe kommt; da es ja schon längst nicht als kommend, sondern als bereits in aller Stärke gegenwärtig gedacht und geschildert sein soll. Zu sagen überdies, daß man nicht wage, in's Freie hinauszugehen, wäre noch sonderbarer, da schon vorher ausgeführt ist, daß die Thüren nach draußen zu verschließen nöthig geworden ist. Auch daß den Leuten der Appetit zu Leckerbissen vergeht, wäre ein seltsam gewählter Zug, um damit die Bestürzung und Angst zu malen, die ein verheerendes Unwetter er-

regt. Viel besser, wenn man einmal, was von der Mandel, der Heuschrecke, der Kapper gesagt ist, als Verschmähung von Speisen erklären will, die noch am ehesten den Appetit reizen, ist dabei an die Stumpfsinnigkeit des höheren Alters zu denken und kann es ganz in der Ordnung erscheinen, daß, nachdem bereits der Stumpfheit des Gesichts, des Gehörs und der Sprachorgane gedacht ist, nun auch die Stumpfheit des Geschmacks eine Erwähnung finde (vgl. 2 Sam. 19, 35). Nur machen bei dieser Erklärung wieder die vorhergehenden Worte Bedenken, wenn man sie, wie gewöhnlich, davon versteht, daß alte Leute nicht gerne höher hinansteigen und schon vor jedem Gange Furcht haben. Denn das würde nur dieselbe Kraftlosigkeit schildern, die durch das Zittern der Hände und die Gebogenheit der Kniee V. 3 schon viel stärker geschildert ist, und würde auf keinen Fall einen so neuen, charakteristischen Zug enthalten, daß derselbe verdiente, mit dem nachdrucksvollen גם zu Anfang des Verses eingeleitet zu werden. Vielleicht ließe sich diesem Uebelstande abhelfen, wenn man annimmt, daß, nachdem im Vorhergehenden die Gebrechen, welche das Alter an sich kümmerlich und freudlos machen, zur Genüge dargestellt sind, nun noch hinzugefügt werden solle, wie diese Freudlosigkeit vermehrt und vollendet wird durch das, was im Alter über die kümmerliche Gegenwart hinaus, in der Zukunft als unabwendbar herankommend zu befürchten steht, nämlich durch die Aussicht auf den nicht mehr fernen Tod. Um diesen Sinn zu gewinnen, könnte man erklären: Auch von der Höhe her fürchtet man sich, d. h. man fürchtet sich vor dem, was aus der Höhe kommt; mag man sich unter der Höhe die Ferne denken oder den Himmel, von wo Gott das Loos des Todes sendet; und Schrecken ist auf dem Wege, wo aller Reiz des Lebens seine Kraft verliert, denn es ist dies der Weg, der den Menschen zu seinem ewigen Hause, seinem Grabe führt. Allein wir meinen, derselbe oder ein anderer Sinn ist noch besser zu erlangen bei einer anderen Erklärung der einzelnen Ausdrücke.

Was nämlich bisher vorausgesetzt worden, daß von Verschmähung solcher Speisen die Rede sei, die noch am ehesten die Eßlust zu reizen vermögen, ist eine Annahme, die bei näherer Erwägung als sehr zweifelhaft erscheinen muß. Von der Kapper allerdings mag

zugegeben werden, daß sie sich als Speise nennen ließ, die, wo
nicht durch ihren Wohlgeschmack, doch durch ihre Schärfe geeign
ist, den Appetit zu wecken. Aber schon bei der Mandel wird ei
ähnliche Annahme mißlich. Es ist wahr, sie wird 1 Mos. 43, 1
unter den besten Erzeugnissen des Landes Kanaan genannt, w
also ohne Zweifel für eine wohlschmeckende Frucht gegolten hab
aber schwerlich in dem Maße, daß Grund sein konnte, sie all
vor allen andern Früchten zu erwähnen. Vielmehr, wenn et
ganz besonders Wohlschmeckendes genannt werden sollte, so s
man in der ersten Reihe die Erwähnung des Honigs erwarten, de
sonst so häufig in diesen Sinne gedacht wird, (vgl. Ps. 19,
119, 103; Sprüchw. 24, 13; Ezech. 3, 3). Noch bedenklicher ist
Aufführung der Grille oder Heuschrecke (חגב) in einem sol
Sinn. Denn schwerlich möchte sich von der erweisen lassen,
sie insgemein als ausgesuchter Leckerbissen gegolten habe; wi
schon sie, wie aus den von Bochart im Hieroz. gesamme
Stellen hervorzugehen scheint, bei armen Leuten in einem gewi
Ansehen mag gestanden haben. Immer ist zu behaupten, daß,
statt der Mandel, auch statt der Heuschrecke leicht etwas Pas
deres hätte genannt werden können, wenn wirklich hätte ge
werden sollen, daß unter den Umständen, die gemeint waren (
es nun bei einem Unwetter oder im Alter) selbst die Speisen ih
Reiz verlören, von denen man das am wenigsten erwarten soll
Die Aufgabe, sich nach einer andern Art der Erklärung um
sehen, ist daher nicht zu umgehen.

Diese zu finden, lasse man sich zuvörderst als allgemeinen Sin
von V. 5 den gefallen, der schon angegeben ist, daß geschild
werden soll, wie die Freudlosigkeit, die schon dem Alter an si
eigen ist, noch vermehrt werde durch die Aussicht auf das hera
nahende Lebensende. Dies vorausgesetzt, muß das von der Man
der Heuschrecke, der Kapper Gesagte eben solche Anzeichen enthalt
die auf das herannahende Lebensende deuten. Ein solches A
zeichen nun bietet sich gleich in den Worten וינאץ השקד dar, we
wir dieselben nach althergebrachter Weise vom Blühen des Ma
delbaums erklären und davon verstehen, daß die Haare schnee
werden. Daß das Weißwerden der Haare durch ein solches B

rückt sein könne, wird niemand in Abrede stellen, der be-
sat und weiß, in welcher Weise der Mund des Volks mit
Bildern spielt. Sodann gehört das Weißwerden und schon
grauen der Haare so sehr zu den charakteristischen Kenn-
des Alters, auch in der Redeweise des Alten Testamentes,
zu verwundern wäre, wenn in einer ausführlichen Abschil-
des Alters dies Kennzeichen gänzlich fehlen sollte. Das
rden der Haare aber ist an sich von keiner Beschwerde.
nste, trübselige Bedeutung hat es nur insofern, als es an
gerückte Lebenszeit, damit denn auch, in Uebereinstimmung
erer Annahme, an das nahende Lebensende erinnert. —
len wird diese Erklärung noch, wenn wir auf das voran-
גבה zurückgehen. Vorhin ist vorgeschlagen, dies Wort von
ne der Zukunft oder von der Himmelshöhe zu verstehen.
man aber, daß in der ganzen Schilderung es immer
und Organe des Leibes sind, die in Gleichnissen abgebildet
— Hände, Kniee, Zähne, Augen, Ohren, Stimmorgane —,
t es nahe, auch unter jenem Wort die bildliche Bezeich-
ines Körpertheils zu vermuthen und was konnte dann damit
bezeichnet sein als das Haupt oder der Scheitel, die Gipfel-
es ganzen Leibes? So wäre zu Anfang des Verses die
von einer Furcht, die vom Scheitel her entsteht, und dies
ann gleich darauf seine nähere Erklärung, wo die Blüthe
andelbaums, die Weiße des Haares, als Grund derselben
angegeben wird.

das, was folgt ויס החגב ist die allereinfachste Erklärung
elche schon Kimchi gegeben hat: die Heuschrecke wird zur
Diese Erklärung aber paßt auch sehr gut in den voraus-
n Zusammenhang. Es kommt nämlich auch sonst vor, daß
braucht wird, um etwas zu bezeichnen, das vor andern
n klein und geringfügig ist (vgl. 4 Mos. 13, 34; Jes.
). Derjenige daher, dem schon dieses Thierlein (wir würden
jagen, dem schon eine Mücke) zur Last wird, muß im höch-
Grade kraftlos sein. Es zeigt daher dieser Ausdruck die
Entkräftung des Alters an, die schon ein Anfang des Ster-
ist, dies selbst also als nahe bevorstehend ankündigt. Das

um so mehr, wenn noch das Letzte hinzugenommen wird, daß die
Kapper ihren Reiz oder ihre Kraft verloren hat; was zu ver-
stehen gibt, daß auch an eine Wiedererweckung der gesunkenen
Lebensgeister nicht mehr zu denken sei.

Für den ganzen Vers ergibt sich hieraus folgende Erklärung:
Auch fürchtet man sich von wegen des Gipfels (des Scheitels) und
Schrecken oder Angst und Zagen ist auf dem Wege (mit Angst
und Zagen geht man vorwärts, der Zukunft entgegen), denn
blüht der Mandelbaum und die Heuschrecke wird zur Last und
Kapper hat keine Kraft (die Haare werden schneeweiß, alle Leben-
kräfte schwinden und kein Reizmittel ist vermögend, sie zurück-
zurufen); darum, weil der Mensch auf dem Wege zu sei-
ewigen Hause (seinem Grabe) ist und schon die Klagelieder u
gehen in der Gasse (sich schon bereit halten, ihm die letzte E
zu erzeigen).

Mag nach diesem Allen in dem ganzen Abschnitt V. 3—
wenn darin eine Schilderung des Alters soll nachgewiesen werd
noch immer die eine oder die andere Erklärung einzelner Zü
nicht Jeden zufrieden stellen: so gilt doch dasselbe, wie wir gesch
haben, in noch höherem Maße, sobald man in diesem Abschnitt
nichts weiter als die Schilderung eines schweren Unwetters finden
will. Die Hauptsache und von entscheidender Bedeutung ist Fo
gendes. Läßt man einmal die Erklärung vom Alter zu, die wi
gegeben haben, so gewinnt jeder einzelne Zug im Bilde seine sinn
volle Bedeutung; kein wesentlicher Zug ist vergessen, keiner auf
wiederholt oder überflüssiger Weise beigefügt, und die ganze Schil
derung schreitet in wohlbedachter Ordnung fort: Zitternde Hände
geknickte Kniee, zahnloser Mund, trübe Augen, schwerhörige Ohren
unvernehmliche Stimme; endlich schneeweißes Haar und allgemein
Leibesentkräftung, als gewisse Anzeichen des nahen Todes, dem je
Schritt weiter auf dem Wege, den man geht, unfehlbar entgegen
führt. Will man dagegen in demselben Abschnitte das Gemälde
eines furchtbaren Unwetters finden: so mag man erklären, wie
man will, immer werden die einzelnen Züge dieses Gemäldes ganz
nach Zufall und Willkür ausgewählt erscheinen. Ueberdies, wenn
mit dem Allen nichts weiter sollte gesagt sein, als wie trübe und

angstvoll die Zeit sei, wenn der Tod hereinbricht über den Menschen: so genügte dafür vollkommen V. 3 in Verbindung mit V. 6 und 7, und ein Bild, wie V. 3 angedeutet wird, noch weiter auszumalen, in dem Umfange, wie angenommen wird und ohne daß der Hauptgedanke durch sinnreiche Beziehungen der einzelnen Züge des Bildes irgendetwas gewönne, das dürfte dem guten Geschmacke noch weniger zusagen, auch der dem Koheleth durchweg eigenen Darstellungsweise noch ferner liegen, als sich dies der Erklärung vom Alter jemals mit Grund wird nachsagen lassen. Unbedingt ist daher diese Erklärung vorzuziehen.

Im 6. und 7. Verse wird der vorangehenden Schilderung schließlich noch in wenigen kräftigen Zügen das Bild der letzten Katastrophe beigefügt, und hier würde es allerdings geschmacklos sein jeden einzelnen Ausdruck zu pressen und dafür eine specielle allegorische Deutung suchen zu wollen. — Zwei Momente nämlich sind es, die in jener Katastrophe, im Sterben des Menschen, am gewaltigsten der Wahrnehmung entgegentreten; einmal das Erlöschen des Bewußtseins und zum andern der völlige Stillstand und gänzliche Verfall des leiblichen Organismus. Beides wird V. 6 und 7 auf's anschaulichste versinnbildet. Zuerst das Erlöschen des Bewußtseins durch das Bild der goldenen Lampe, die an silberner Schnur inmitten des Hauses oder Zeltes aufgehängt ist und nun, da die Schnur zerreißt, die sie hält, herunterstürzt und zerschellt so, daß alsbald tiefe Dunkelheit umher entsteht. Das Erlöschen der Leuchte des Hauses ist schon sonst ein beliebtes alttestamentliches Bild des äußersten Verderbens und völligen Unterganges (vgl. Hiob 18, 6; 21, 17; Sprüchw. 13, 9; 20, 20; 24, 20. Um so mehr schickt es sich, mit dem Lebensuntergange zugleich das Erlöschen des Lebenslichtes, des Lichtes im Menschen d. i. eben seines Bewußtseins abzumalen. Daß die Lampe als golden, der Strick, daran sie hängt, als silbern bezeichnet wird, zeigt nur an, daß von einer Lampe oder einem Licht von unvergleichlich hoher Bedeutung die Rede ist. — Die Zerstörung des leiblichen Organismus sodann wird vorgestellt unter dem Bilde eines Brunnens, an welchem die wesentlichen Bestandtheile seiner Maschinerie, Eimer und Rad, zertrümmert und für immer unbrauchbar geworden sind.

In einer an künstlich zusammengesetzten Maschinen höchst arm
Zeit bot sich für die kunstvolle Maschinerie des menschlichen Leib
für den leiblichen Organismus gar kein näher liegenderes u
Jedem bekannteres Bild dar als dieses. Empfehlen konnte
dasselbe noch dadurch, daß auch sonst im Alten Testament
Hinschwinden des Lebens gern mit dem Verrinnen und Versi
des Wassers verglichen wird (vgl. 2 Sam. 14, 14; Hiob 14, 1
— Wollte Einer noch weiter gehen und fragen, was im Einzel
der Strick bedeute und die Lampe, der Eimer und das Rad:
wird das Jedem ungehörig erscheinen müssen, und wenn ältere
geten wirklich dafür Erklärung suchten, wenn sie z. B. in
silbernen Strick das Rückenmark oder die Pulsadern, in dem Br
nen mit seinen verschiedenen Bestandtheilen, Herz, Lunge, Le
Magen abgebildet fanden: so war das allerdings geschmac
genug und wurde dabei nicht unterschieden, was zum Wesen sol
Bilder und was zu ihrer vollständigen Ausmalung gehört.

Die Hauptprobe für die Haltbarkeit einer Erklärung eines
einer fremden Sprache vorliegenden Textes ist eine wortgetr
Uebersetzung. Eine solche von dem hier erklärten Abschnitte
geben, werde zum Schluß versucht, wenn auch mit leiser An
quemung an modernes Verständniß:

Gedenke deines Schöpfers in der Jugend Tagen,
Bevor die bösen Tage kommen und die Jahre
Sich nah'n, davon du sagen wirst: Ich mag sie nicht!
Bevor die Sonne sich verfinstert und das Licht,
Der Mond zusammt den Sternen
Und Wolken wiederkehren nach dem Regen;
Dann, wenn des Hauses Wärter zittern und sich beugen
Die Kraftbegabten; wenn, die mahlen sollen, feiern,
Weil ihrer wen'ge nur; die durch die Fenster schauen,
Verfinstert sind, verrammt die Thüren nach der Gasse,
Dieweil der Laut der Mühle sinkt, sich nur erhebt
Zum Sperlingsschrei und alle Sangeskinder flüstern;
Wenn auch vom Gipfel Grauen kommt und Angst und Bangen
Den Weg erfüllt, indem die Mandel blüht, die Mücke
Zur Last wird, keine Schärfe mehr der Pfeffer hat,
Weil unterwegs der Mensch zu seinem ew'gen Hause
Und schon die Leichenträger in den Gassen umgehn;

Bevor zerreißt die Silberschnur, die gold'ne Ampel
Zerschellt, zerlechzt am Born der Eimer,
Des Brunnen Rad zerbricht und wiederkehrt zur Erde
Der Staub, wie er gewesen, und der Geist zu Gott
Der ihn gegeben hat. — O Uebermaß der Eitelkeit!
Es sagt Koheleth: Es ist alles eitel.

2.

Die Handauflegung

von

Pfarrer W. Bauer in Enslingen bei Schwäbisch-Hall.

Wir haben in unserer ganzen christlichen Dogmatik keine beson-
re διδαχὴ ἐπιθέσεως χειρῶν, Hebr. 6, 2, wie etwa über die
rn in der genannten Stelle bezeichneten Punkte, Buße, Glaube,
ufe u. s. w. Und wir mögen uns vielleicht um so mehr dar-
r wundern, je unmittelbarer wir jene Handlung dort ausdrück-
in τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον verschlungen und mit
Elementarlehren unseres Christenglaubens zusammengestellt sehen.
der That tritt auch die Handauflegung in der heiligen Schrift
en und Neuen Bundes in einer so reichen bedeutungsvollen Weise
s entgegen, daß es sich wohl lohnen wird, ihrem Vorkommen
l näher nachzugehen und zu sehen, was sich als Sinn und
eck dieser Handlung im Geiste der heiligen Schrift ergibt.
dererseits können wir gerade in der evangelischen Kirche es
hl erklärlich finden, wenn man eine derartige Handlung, so zu
en, mit Mißtrauen betrachtete und lieber ganz von ihr absah,
s daß man gewissen offenbaren folgenschweren Irrthümern der
lischen Kirche mit ihr wieder die Thür geöffnet hätte. Sahen
r doch dort die impositio manuum, wenn nicht als besonderes
ogma, doch als wesentliches Element verschiedener religiöser,
ramentaler Acte in einer Weise hingestellt, wie sie unmöglich

unserm evangelischen Glauben zusagen kann. Und das Bedenklich
dabei ist, daß der Gegner uns hier, wie nicht leicht sonst mi
unsern eignen Waffen, mit Beweisen aus der heiligen Schrif
schlagen zu können scheint. Ob es freilich lauter „öffentliche, kla
und helle Gründe" sind, das wird sich fragen. Jedenfalls wi
es stets gerathener sein, Schwierigkeiten, die sich erheben, offe
in's Auge zu sehen, und auch dem Gegner, wo er Recht hat, Rec
zu lassen, statt zu leicht darüber wegzugehen oder etwas ganz z
leugnen, worauf der Gegner als auf einer halben, mit Unrec
völlig bestrittenen Wahrheit nur um so dreister die ungeheuerlic
sten Folgerungen baut, die wir dann doch nicht gründlich übe
wunden haben, die vielmehr unvermerkt im eigenen Lager Propagand
machen können.

Wir beschränken uns hier auf das biblische Vorkommen d
Handauflegung, ohne auf ihren historisch-kirchlichen Gebrauch ei
zugehen. Wie sich Letzteres in der Hauptsache leicht aus jed
Symbolik ergänzt, wird sich aus Ersterem auch das vergleichen
Urtheil unschwer von selbst ergeben.

Zunächst einige allgemeine Vorbemerkungen. Die Hand, das absolu
Werkzeug nach Hegel, wird in der heiligen Schrift als das vorz
lichste Organ unserer Thätigkeit und Krafterweisung, in unmittel
wirklicher und bildlicher Bedeutung, bei Mensch wie Gott gebrau
und als Zeichen und Mittel der Gewalt- und Macht dargestellt, z. B
Ps. 89, 14; Hiob 5, 15; Apostelgesch. 12, 1. Dahin gehör
Redensarten wie: in der Hand eines Andern sein, Einen in die Ha
eines Andern geben, unter die Hand des Andern befehlen, demüthig
Einen in der Hand haben u. s. w. Näher dient die Hand al
Organ des Nehmens wie des Gebens, der Bitte wie der Ge
währung, des Schutzes wie der Strafe. Ausdrücke wie: die Han
zuthun, aufthun, abziehen, aufheben u. dgl. sind in dieser Richtun
gäng und gäbe. Unser ganzes Thun und Treiben, unser Leben
und Streben, Geist und Herz ist mitgemeint, wenn gesagt wird
„dem Menschen wird vergolten, nach dem seine Hände verdient
haben" (Spr. 12, 14); oder: „reiniget eure Hände" u. s. w
(Jak. 4, 8; vgl. Ps. 24, 4; 18, 21; Hiob 17, 19); oder von
Seiten Gottes, wenn der Prophet sagt: „die Hand des Herrn

n" — „fiel auf mich" (Hesek. 1, 3; 8, 1); ganz entsprechend
n andern Ausdruck: „der Geist des Herrn fiel auf mich" (11, 5).
s Organ der Lebensäußerung steht für das Leben selbst, den zu
unde liegenden, bewegenden und bestimmenden Geist und Willen.
unter den beiden Händen ist jedoch ein Unterschied. Wird auch
st, wo von einem Machterweis u. dgl. die Rede ist, statt des
meinen Ausdrucks: Hand, bestimmter „die Rechte" bezeichnet,
st es, wo beide Hände in Vergleich kommen, ausdrücklich die
ere Rechte, die die größere Bedeutung hat und verleiht (1 Mos.
14). Bei der Handauflegung werden übrigens nicht beide
de zugleich gebraucht, dadurch die Thätigkeit und das Interesse
Handelnden als um so mehr auf den bestimmten Act concentrirt,
Bedeutung der Handlung selbst verstärkt und erhöht erscheint.
 geht der Gebrauch auch nur Einer Hand nebenher, ohne daß
Gewicht der Handlung damit alterirt werden soll.
ie gebräuchlichen Ausdrücke für das Handauflegen sind: סָמַךְ
(שִׁית, שִׂים) יָדוֹ יְמִינוֹ (יְדֵיהֶם, יָדָו); im Neuen Testament:
ίθημι, τίθημι χεῖρα τινί, ἐπί τινα, ἐπίθεσις χειρῶν.
as Subject der Handlung kann ebensowohl Einer sein als
. Das Object bilden immer lebendige Wesen, Mensch oder
r, und wiederum Einer oder Viele zumal, denen diese Hand-
gilt. Näher bezeichnet, wird die Hand auf das Haupt gelegt
über den Häuptern ausgebreitet. Wie die Hand als das
glichste Werkzeug, so gilt das Haupt als der vornehmste,
nicht ausschließliche Sitz und das Organ aller höheren
en Kräfte, überhaupt als derjenige Theil des Körpers, in
em als dem in jeder Hinsicht hervorragendsten, bedeutungs-
en Glied sich das Individuum nach seiner ganzen Art und
thümlichkeit, generell und speciell, leiblich und geistig gipfelt
kennzeichnet.

e Handlung selbst und ihren Charakter werden wir zum Vor-
nach dem ganzen Zusammenhang, in dem sie vorkommt, als
religiösen bestimmen können. In dieser Richtung ist für sie
chnend die Beziehung auf Gott und gottesdienstliche Gebräuche,
Verbindung mit Gebet und Segen u. dgl., in welchem Zu-
menhang wir die Handauflegung gewöhnlich treffen.

Bestimmter bezeichnet, stellt sie sich als einen symbolische[n]
und zwar als einen Act der Weihe dar. Dabei können wir
wieder verschiedene Momente, in die sich die Handlung ausein[ander]
legt, unterscheiden.

Indem ich meine Hand erhebe und sie dem Andern auf's
lege, sondere ich ihn aus dem Complex der übrigen Geschöpf[e]
setze mich zu ihm in bestimmte unmittelbare Beziehung, in Ra[pport].
Näher spreche ich über ihn eine gewisse Macht und Gew[alt]
und nehme ihn, indem ich meine Hand gegen ihn hin aus[strecke],
für mich in Anspruch. Dabei mag es sein, entweder daß i[ch, in-]
dem ich meine Hand öffne und auf ihm ruhen lasse, ihm
mittheile, zuspreche, zu tragen gebe; oder daß ich, die offne
von mir abkehrend, den Andern, auf dem sie ruht, selbst zu
hingebe und, aus meiner unmittelbaren Gemeinschaft ihn entl[asse],
obwohl meine Obmacht, mein stetes Anrecht an ihn vers[t]
ihn zu etwas beordre, bestelle, aussende. Beides mag jedoc[h]
so, daß das eine oder andere Moment eine vorherrschende Bed[eutung]
gewinnt, vereinigt stehen.

Gehen wir nun näher auf die biblische Grundlage unseres G[egen-]
standes ein und bleiben hier zunächst bei dem Alten Bunde
so sehen wir, wie das, was dem Anderen in jener Handlu[ng]
getheilt wird, sowohl Segen als Fluch sein kann. Der Se[gen]
im Allgemeinen der theokratische, wie wir ihn in Verbindu[ng mit]
den dortigen Verheißungen und Gnadenoffenbarungen Gott[es im]
Alten Testament treffen. Und zwar schließt er sowohl
geistige Gaben und Kräfte, wie die Einsetzung bestimmter t[heokra-]
tischer Aemter und Würden in sich.

Zuerst treffen wir die Handauflegung, gerade in dieser seg[nenden]
Richtung, 1 Mos. 48, 14—20. Es ist der Segen Jakobs,
den dieser die beiden Söhne Josephs unter Handauflegung m[eldet? und]
bet zu den mit seinen eigenen Söhnen gleichberechtigten Sta[mm-]
häuptern Israels einsetzt. Ausdrücklich bittet Jakob, daß G[ott sie]
segne. Den Vorrang des Einen vor dem Andern, wie er ih[n]
freier eigener Wahl ertheilt wünscht, deutet er durch den ausges[proche-]
nen Unterschied in der Verwendung der rechten und linken Hand
Der Segen selbst, der mit der Einsetzung in die ges[...]

Stammeswürde zunächst eine zeitliche Segensverheißung („daß sie wachsen und viel werden auf Erden") verbindet, trägt doch in seinem theokratischen Charakter, vermöge dessen die Gesegneten zu besondern Trägern der göttlichen Heils- und Gnadenverheißungen werden, auch ein geistiges und geistliches Element in sich, das wir nicht verkennen dürfen.

Während nun der hohepriesterliche Segen (3 Mos. 9, 22), bei dem Aaron seine Hände über das Volk breitet, wohl überhaupt, ohne daß eine nähere Bestimmung darüber vorläge, die innere, geistliche Stärkung der Gemüther von oben zum Ziele hat, so sehen wir dagegen, wie die segnende Handauflegung besonders zum Behuf einer Einsetzung und Uebertragung eines besonderen Berufes stattfindet (4 Mos. 8, 10). Während ursprünglich alle Erstgeborenen sämmtlichen Geschlechts zum Priesterdienste verordnet waren (4 Mos. 3, 12. 13), werden die Leviten wegen ihrer Treue gegen den wahren Gott (2 Mos. 32, 29), von dem übrigen Volke ausgesondert und zum Dienst des Herrn berufen, wobei ihnen die ganze Gemeinde die Hände auf's Haupt legt zum Zeichen und Siegel, daß sie den neuen Priestern, die aus ihrem Kreis und an ihrer Statt zum Dienst des Herrn ausschließlich berufen, diese ihre Würde nach des Herrn Willen hiermit übertrage und versiegle.

Wie aber hier die Berufung und amtliche Einsetzung eines ganzen Stammes, so haben wir 4 Mos. 27, 18—23 die feierliche Weihe eines Einzelnen für sein Amt. Es handelt sich um den Nachfolger für den scheidenden Moses. Als solcher wird vom Herrn Josua bezeichnet und gesagt: „Nimm Josua zu dir, den Sohn Nun, der ein Mann ist, in dem der Geist ist, und lege deine Hände auf ihn und stelle ihn vor den Priester Eleasar und vor die ganze Gemeinde und gebeut ihm vor ihren Augen und lege deine Herrlichkeit auf ihn, daß ihm gehorche die ganze Gemeinde der Kinder Israel." Das Amt Mosis als des obersten Volksführers wird unter Handauflegung an Josua übertragen. Dabei sehen wir, daß, wie die Berufung auf das Gebet Mosis und den Befehl des Herrn geschieht, Josua selbst zum Voraus als ein Mann, in dem Geist, der Geist Gottes sei, bezeichnet wird. Er tritt zunächst als der Diener auf, dem sein Amt von einem

höhern Herrn befohlen wird. Die Herrlichkeit aber,
übertragen wird, ist hier zunächst nur die äußere Wü
Autorität, die er als gotterkorner Nachfolger Mosis m
in Anspruch nehmen konnte.

In letzterer Beziehung ist dagegen die correspondirent
5 Mos. 34, 9 zu beachten: „Josua, der Sohn Nun, wa
mit dem Geiste der Weisheit, denn Mose hatte seine H
ihn gelegt.“ Hier handelt es sich nicht mehr nur um ei
amtliche Würde, sondern um eine geistige Begabung, und
in ganz casueller Weise auf die Handauflegung zurückgefüh
in erster Stelle mehr als Grund, erscheint hier als
Handauflegung. Ohne uns in eine Erklärung des Ver
beider Stellen einzulassen, wollen wir nur die Thatsac
was hier als mit ihr verbunden und durch sie erzeugt
wird, hervorheben. Zu bemerken aber scheint uns, daß g
frühere, ursprüngliche Referat den Besitz des Geistes s
aussetzt, nicht erst an die Handauflegung bindet. Sodann
die ganze Handlung auf ausdrücklichen Befehl Gottes
ebendarum auch unter Anrufung Gottes als ein gottesdienstl
Die ganze Stellung und Bedeutung eines Anführers de
tischen Volks brachte ohnedies von selbst die Forderung,
selbe vom Geiste Gottes erleuchtet sei, mit sich. Und
nun von Mose als dem auserwählten Rüstzeug und
Organe Gottes heißt, daß er durch seine Handauflegung
an Josua mitgetheilt, wobei mit dieser Handlung der ga
liche Act der Amtsübertragung miteingeschlossen ist, so is
nicht sowohl die äußere Handlung als solche, sondern vie
ganze göttliche Mission, wie sie sich allerdings in diesem ä
symbolischen Act der Handauflegung am anschaulichsten
darin die Geistesmittheilung ihren Grund hat.

Daß diese Geberde auch unterbleiben kann, wo man
dem Vorigen vielleicht hätte erwarten können — zum Zei
wenig an dem äußeren Zeichen allein gelegen ist —, das er
aus der Geistesmittheilung an die 70 Aeltesten, die Moses
Befehl Gottes wählt und die nun die besondere Gabe d
sagung empfangen (4 Mos. 11. 17. 25. 26).

Wie nun die Handauflegung nach dem Bisherigen vor Allem zur Mittheilung eines Segens, einer Gnade und Gabe von oben gebraucht wird, so findet sich auch eine Reihe solcher Handlungen, in denen umgekehrt ein Unsegen, Fluch und Strafe dem Andern auf's Haupt gelegt wird.

Dies kann in doppelter Weise geschehen: daß der Andere entweder der Schuldige selbst ist, der nun auch seine Schuld, Fluch und Strafe tragen soll, oder daß einem Unschuldigen die Schuld des Andern aufgelegt wird, daß er sie an dessen Statt trage.

Ersteres geschah bei den Zeugenaussagen, 3 Mos. 24, 14. 15: „Führe den Flucher hinaus vor das Lager und laß Alle, die es gehört haben, ihre Hände auf sein Haupt legen und laß ihn die ganze Gemeinde steinigen. Und sage den Kindern Israel: welcher seinem Gotte flucht, der soll seine Sünde tragen." (Vgl. Sus. 34; 2 Sam. 13, 19.)

Es wird von den Zeugen die That auf den Schuldigen bekannt und ihm auf's Haupt gelegt, daß er sie trage, d. h. büße.

Die Fälle, da die Schuld einem Andern als dem Schuldigen aufgelegt wird, daß er sie an dessen Stelle trage, haben wir beim Opfer. Daß das mosaische Gesetz keine Menschenopfer kennt, ist bekannt. Der Mensch bringt an seiner Statt Gott eine Gabe besonders aus der Thierwelt dar, dadurch er seine eigene Hingabe an Gott darstellen und vollziehen will, sei es daß, wie bei dem Schelamim, das Verbundensein mit Gott, der Friede mit ihm als bestehend vorausgesetzt wird, sei es daß, wie bei den Sünd- und Schuldopfern, das rechte Bundesverhältniß, die Einheit zwischen Gott und Mensch nach eingetretener Störung wieder hergestellt werden soll. Indem der Priester dem Opferthier, bevor es geschlachtet wird, die Hände auf's Haupt legt, ist darin wohl zunächst nur der Gedanke des Darbringens und Hingebens an seiner Statt ausgedrückt. So sehr nun aber bei allem Opfer die Idee, daß der Tod der Sünde Sold, zurücktritt und darum der Hauptnachdruck statt auf das Schlachten des Opferthiers, auf die Sprengung des Bluts und die dadurch symbolisirte Wiedervereinigung des Menschen mit Gott fällt: so fehlt doch auch andererseits die Idee der Sühne bei keinem Opfer ganz, da

höhern Herrn befohlen wird. Die Herrlichkeit aber, die ihm übertragen wird, ist hier zunächst nur die äußere Würde und Autorität, die er als gotterkorner Nachfolger Mosis mit Recht in Anspruch nehmen konnte.

In letzterer Beziehung ist dagegen die correspondirende Stelle 5 Mos. 34, 9 zu beachten: „Josua, der Sohn Nun, war erfüllet mit dem Geiste der Weisheit, denn Mose hatte seine Hände auf ihn gelegt." Hier handelt es sich nicht mehr nur um eine äußere amtliche Würde, sondern um eine geistige Begabung, und diese wird in ganz casueller Weise auf die Handauflegung zurückgeführt. Was in erster Stelle mehr als Grund, erscheint hier als Folge der Handauflegung. Ohne uns in eine Erklärung des Verhältnisses beider Stellen einzulassen, wollen wir nur die Thatsache dessen, was hier als mit ihr verbunden und durch sie erzeugt angegeben wird, hervorheben. Zu bemerken aber scheint uns, daß gerade das frühere, ursprüngliche Referat den Besitz des Geistes schon voraussetzt, nicht erst an die Handauflegung bindet. Sodann geschieht die ganze Handlung auf ausdrücklichen Befehl Gottes und wohl ebendarum auch unter Anrufung Gottes als ein gottesdienstlicher Act. Die ganze Stellung und Bedeutung eines Anführers des theokratischen Volks brachte ohnedies von selbst die Forderung, daß derselbe vom Geiste Gottes erleuchtet sei, mit sich. Und wenn es nun von Mose als dem auserwählten Rüstzeug und sichtbaren Organe Gottes heißt, daß er durch seine Handauflegung den Geist an Josua mitgetheilt, wobei mit dieser Handlung der ganze feierliche Act der Amtsübertragung miteingeschlossen ist, so ist es eben nicht sowohl die äußere Handlung als solche, sondern vielmehr die ganze göttliche Mission, wie sie sich allerdings in diesem äußerlichen symbolischen Act der Handauflegung am anschaulichsten gipfelt, darin die Geistesmittheilung ihren Grund hat.

Daß diese Geberde auch unterbleiben kann, wo man sie nach dem Vorigen vielleicht hätte erwarten können — zum Zeichen, wie wenig an dem äußeren Zeichen allein gelegen ist —, das ersehen wir aus der Geistesmittheilung an die 70 Aeltesten, die Moses auf den Befehl Gottes wählt und die nun die besondere Gabe der Weissagung empfangen (4 Mos. 11. 17. 25. 26).

führendes als förderndes Element aufgenommen worden. Während das Blut des geschlachteten Bockes in die Nähe der Gottheit gebracht wird, sendet man den mit den Sünden des Volks beladenen Bock in die Wüste zum Asasel. Gott, der im Blut des reinen Opferthums die sündige Gemeinde selbst wieder für rein angenommen, erhält, was Gottes ist, der Teufel aber, was des Teufels ist. Diese Fortschaffung der Sünde vollendet erst die gänzliche Reinigung des Volkes. Und ob diese Ceremonie auch nur am jährlichen Versöhnungsfeste vollzogen wird, so dürfen wir doch, eben weil es bei dieser festlichen Gelegenheit ein so wesentliches Moment bildet, ihre grundlegende Bedeutung für sämmtliche Opfer, die das Jahr über dargebracht werden, nicht übersehen.

Nirgends sehen wir jedenfalls eine Auflegung und Zutheilung von Sünde und Fluch an einen Anderen, daß er sie an des Schuldigen Statt trage, ausdrücklicher ausgesprochen, als bei diesem Bock des Asasel. —

Im Neuen Testament tritt uns die Handlung wesentlich und in segnender Bedeutung entgegen, wobei sie nur an Menschen vollzogen wird. Dieser Segen kann leiblicher oder geistlicher Art sein. Die geistliche Wirkung aber kann sich auf Uebertragung eines besonderen Amtes und Berufes innerhalb des Reiches Gottes oder auf Pflanzung und Stärkung des inneren geistlichen Lebens und die Mittheilung besonderer geistiger Gaben und Kräfte beziehen.

Während wir von leiblichen Gnadenwirkungen, die mittelst der Handauflegung vollzogen werden, im Alten Testament kaum annähernd eine Spur haben (2 Kön. 4, 34), weist uns das Neue Testament eine Reihe solcher Handlungen auf. Auch abgesehen von Vorkommnissen, wo der Herr überhaupt die Hand braucht, sie ausreckt, die Kranken anrührt u. dgl. (vgl. Matth. 8, 3. 15; 9, 25; 14, 31 ꝛc.), sind es verschiedene Zeichen, Krankenheilungen und Todtenerweckungen, bei denen die geschehene Handauflegung ausdrücklich genannt wird, oder dazu die betreffenden Personen sich diese Handlung namentlich erbitten (vgl. Matth. 9, 18; Mark. 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; 16, 18; Luk. 13, 13; Apg. 9, 12. 17; 28, 8).

Die einzelnen Stellen für sich anzusehen, wird nicht nöt
Unstreitig dient in allen hier bezeichneten Fällen die Handaufle
Vermittlung verschiedener Wunderthaten. Doch wird beson
Doppeltes zu beachten sein. Einerseits wird diese Handlung th
ausdrücklicher Anwendung des Gebets, da Gott um Hülfe
stand angerufen wird, vollbracht (Mark. 7, 34; Apg.
theils geschieht sie unter Umständen und von Personen,
eine ausdrückliche göttliche Sendung zu diesem Zweck,
Gottes Geist als diese wunderwirkende Macht und Kraft
gesetzt wird. Anderntheils lernen wir die Handauflegu
wieder nur als eines der mancherlei äußeren Zeichen un
kennen, die bei dem Herrn und seinen Jüngern zum gleiche
in Anwendung kommen. Wie die bloße äußere Berührun
an den Kranken, oder die Kranken an ihm vollführen,
ein Bischen Speichel, ein Stückchen Koth u. dgl., d. h. g
an sich unscheinbarsten und in der That unwirksamsten D
zu Mitteln seiner Gnade werden können. Hofft man
dem bloßen Schatten der Apostel Heilung (Apg. 5, 15);
Schweißtüchlein und Koller allein treiben Seuchen und bös
aus (Apg. 19,12). Wie wenig aber auf alle äußeren Vermi
als solche Gewicht zu legen ist, das erkennen wir dara
einerseits ausdrücklich dem Worte des Herrn auch ohne je
tere äußere Mittel solche wunderwirkende Kraft zugesprod
(Matth. 8, 16), andererseits in dem, daß der Herr b
Heilungen, Glauben erweckend und Glauben stärkend, oft g
sichert: Dein Glaube hat dir geholfen! Statt eine blos n
und magisch wirkende Action also vor uns zu sehen, h
objectiv und subjectiv, von menschlicher wie göttlicher Seit
Handauflegung die nöthigen Voraussetzungen zu beachten,
deren sich solche Wunderwirkungen mit ihr verbinden.

Die Uebertragung besonderer Würden und Aemter mi
Handauflegung noch ohne Mittheilung geistlicher Kräfte un
finden wir an mehreren Stellen.

Apg. 6, 3—6, bei der Wahl der Diakonen, schlagen di
der versammelten Gemeinde vor: ἐπισκέψασθε οὖν
ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτα, πλήρεις πν

ai σοφίας, ους καταστήσομεν u. s. w. Und nachdem
vählt und sie die Gewählten den Aposteln dargestellt haben,
: καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.
ächst für äußere Angelegenheiten und Bedürfnisse (ἐν τῇ
ε τῇ καθημερινῇ), als besondere Centralbehörde, als
gentliches Gemeindeamt im neuen Israel gewählt, wird
rechte Gottesgeist in den Gewählten schon vorausgesetzt.
έθηκαν bezieht sich wohl zunächst auf die Apostel, als die
der Gemeinde, die damit die geschehene Wahl feierlich be-
und versiegeln. Uebrigens erscheint eine Mitwirkung der
e auch hierbei keineswegs als nothwendig ausgeschlossen.
nfalls sehen wir auch hier den Act der Handauflegung
ich mit Gebet verbunden, um zu der menschlichen Wahl
Amt den göttlichen Segen zu erflehen.
3, 2—4 werden aus der Reihe der übrigen Propheten
er in Antiochien auf ausdrücklichen Befehl des heiligen
Barnabas und Paulus ausgesondert zu dem Werke, dazu
rufen hat, zum Apostelamt unter den Heiden: τότε
αντες καὶ προσευξάμε νοικαὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας
ἀπέλυσαν. Neben dem ausdrücklichen Geheiß von oben,
nnere Tüchtigkeit der Bezeichneten schon voraussetzte, fehlt
bei der Handauflegung das Gebet nicht, wozu noch als
ung zu einem frischen, reinen, geisteskräftigen Gebet, das
n irdischen, sinnlichen und sinnverwirrenden Gedanken alterirt
Fasten kommt. Von Ertheilung besonderer Kräfte und
st nicht die Rede. Es handelt sich nur um eine feierliche
ng dieser bestimmten Männer zu ihrem bestimmten Beruf.
r Beruf, diese Sendung, wird in der Handauflegung ihnen
zugetheilt.

nn aber diese Handlung einestheils als Vermittlung für
Leben und Wohlsein dient, anderntheils damit die Be-
und Einsetzung in ein besonderes Amt, die Uebertragung
onderen Würde damit ausgedrückt wird, so dient sie im
estament insonderheit auch zur Mittheilung geistiger Segens-
denkräfte. Diese selbst können entweder mehr vorbereitender,
nder, verheißender Art sein, oder ist in ihnen die ganze

Fülle des Verheißenen, die volle Reife des inneren geistig
mit seinen wunderbaren Geistesfrüchten gegeben.

In erstgenannter Weise finden wir die Handauflegung
Segnen der Kinder (Matth. 19, 13—15; Mark. 10,
[Luk. 18, 15—17]). Es ist noch nicht der den Mensche
gebärende heilige Geist, der den Kleinen hier mitgetheilt
er jetzt schon ein volles eigenes neues Leben in ihnen
Dieser Geist war noch gar nicht erschienen und bleibt i
seine Einwohnung in uns an den bußfertigen Glauben
Dazu war ja auch eine ganz andere Handlung, die Taufe
heiligen Geist, bestimmt. Beachten wir daher, daß
allerdings diese Taufe an den Kleinen nicht vollbringt.
wenig aber will er diese Kinder von seinem Segen und d
seinem Reiche ausgeschlossen wissen. Auch soll der Sege
ihnen gibt, keineswegs blos ein Guteswünschen, ein he
weises Verheißen u. dgl. ausdrücken. Es ist vielmehr
göttliche Gnaden- und Krafterweisung, die sich mit diese
verbindet. So gewiß auch das Kind Mensch ist, d. h.
leibliches, zumal aber sündiges, der Gnade und Erlösung b
Wesen, so gewiß ist der Mensch auch als Kind in seine
und nach seiner Art fähig und bedürftig, dieser Gnade,
aller Welt entgegenträgt, theilhaftig zu werden. Gerade
es sich, daß die erlösende und versöhnende Liebe nicht
sondern von Gott ausgeht, in ihm ruht und wurzelt
all unser Zuthun an und in uns mächtig wird. Demge
Gott in solchem Segen auch das Kind schon aus dem Co
übrigen profanen sündigen Welt heraus, sichert ihm seine e
Liebe, die es darnach (und zwar dann nicht als einen R
ergreifen soll und darf, im bußfertigen Glauben als sei
geschenktes Anrecht zu und beginnt von Frühestem an sel
die Zucht und Schule seines Geistes durch innere und äu
wirkung auf seine Stimmung, Richtung und Lebensentwi
nehmen. Das Kind aber hat „das Grunderforderniß z
Gottes noch als natürliche Anlage in sich, während es die
um die Jüngertaufe, die Lehrbundstaufe zu erhalten, er
durch eine in's Kindliche zurückgehende Sinneswendung

r" (Beck, Christl. Glaubenslehre, S. 23). Darin liegt denn auch
htfertigung der Kindestaufe in ihrer eigenthümlichen Bedeutung.
e wir nun bei dem Kinde, also gleich auf der ersten Stufe
r ganzen inneren und äußeren Entwicklung, einen solchen
eitenden, bahnbrechenden Segen mit Handauflegung finden,
ffen wir ganz Aehnliches auf der höchsten Stufe dieser
itung, da wo der Mensch schon vor der Pforte des vollen
lebens steht, wo er aber bei aller Fülle und Kraft der em-
ten Geisteseinwirkungen und Gnadenerfahrungen doch noch
nm wirklichen eigenen, vollen, sicheren Besitz dieses Geistes
hgedrungen ist. So hebt der auferstandene Herr, indem er
riff ist, gen Himmel zu fahren, im Scheiden noch die Hände
d segnet seine Jünger (Luk. 24, 50). Noch sollen sie erst
auf die Verheißung vom Vater, bis sie angethan würden
r Kraft aus der Höhe. Das ganze Leben, Sterben und
ehen des Herrn, das sie darnach bezeugen sollen, liegt hinter
vollbracht. Aber noch währt es eine, wenn auch kurze Frist,
e Verheißung sich erfüllt und sie zu ihrem Zeugendienst auch
h vollends ausgerüstet werden mit der Kraft des heiligen
. Für solches treue Ausharren und Warten auf die von
estimmte Stunde segnet und stärkt sie der scheidende Herr.
merkwürdiger Weise sehen wir nun aber, wie die Vor-
ig, so gerade auch die Erfüllung und Ausführung der vollen
mittheilung an die Handauflegung geknüpft. Und wenn uns
andlung schon bei der Einsegnung der Kinder unwillkürlich
r Parallele mit der Taufe, und zwar nach ihrem geschicht-
kirchlichen Bestand als Kindertaufe, treiben kann (obwohl
en von einem näheren Eingehen darauf Umgang genommen),
es andererseits der die volle Geistesmittheilung begleitende
: Handauflegung, der zum ideellen oder, wenn wir wollen,
alen biblischen Begriff der Taufe sich in nähere Beziehung
ergleichung stellt. Während nämlich, jener segnenden Hand-
ng bei den Kindern entsprechend, der eigentlichen Wieder-
taufe, der Taufe mit Geist und Feuer, eine „Jüngertaufe"
eht (Joh. 3, 22; 4, 1 ff.), dadurch der Mensch zunächst
Reihe der Hörenden und Lernenden, auf die der Geist von

oben seine Gnadeneinwirkung erst beginnt, aufgenommen wird: so vollzieht sich die Geistes- und Wiedergeburtstaufe ihrer Idee nach eben in dem, daß nun der heilige Geist nicht mehr blos auf den Menschen einwirkt, und der Mensch nicht mehr blos als ein Anfänger und Schüler dasteht, sondern daß dieser Geist jetzt im Christenherzen eine selbständige reale Gottesmacht und Kraft geworden, die allerdings auch stets noch der Erfrischung, der Stärkung und Kräftigung bedarf, und in der der Christ erst allmählich zum vollen Mannesalter Christi heranwachsen soll und kann, die aber doch nun ein ganz neues selbständiges Sein und Leben Christi im Menschen setzt.

De facto nun mag das, was dem Begriffe nach zusammengehört, im Reiche Gottes, das ohnedies sich nicht nach dem Maße der Welt messen läßt, nach Zeit und Raum auseinanderfallen, so daß Wiedergeburt und Taufe keineswegs immer zusammengeht, ohne daß doch die Taufe darum, wenn sie auch erst eine „Jüngertaufe“ war, wiederholt werden müßte. So sehen wir denn auch die Handauflegung und Geistesmittheilung der Taufe bald vor-, bald nachgehen.

Apg. 8, 14 ꝛc. lesen wir, wie die von Philippus bekehrten und getauften Samariter erst nachträglich durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist empfangen.

Es sind dabei verschiedene Fragen, die sich uns aufdrängen. Was ist unter dieser Gabe des heiligen Geistes, die die Samariter empfangen, zu verstehen? Wie verhält es sich mit dieser Geistesertheilung in Rücksicht auf die Mittheilenden selbst? In welcher Beziehung endlich steht diese Geistesspendung zu der Handauflegung?

Glauben und Getauftsein des Samariters ist zum Voraus bezeugt (Cap. 8, 12 ꝛc.). Ist nun dieser Glaube, wie Neander andeutet, nur ein äußerlicher, scheinbarer, noch gar nicht in das innere Leben der dortigen Christen eingedrungener gewesen, der erst durch die Einwirkung der Apostel Wahrheit und Leben in ihnen empfangen hat? Oder umgekehrt: Ist, wie Löhe meint, der heilige Geist und mit ihm auch das rechte, volle Glaubensleben schon seit der Taufe des Philippus dagewesen und sind durch die Apostel nur die einzelnen außerordentlichen Gaben und Kräfte, die sonst be-

solchem Geistesempfang noch besonders hervorgehoben werden, hinzugefügt worden? An der Aufrichtigkeit und Wahrheit des Beifalls, den die Samariter dem Worte Gottes gaben, zu zweifeln, haben wir keinen Grund. Aber war es schon das rechte Glauben? Das bloße Beifallgeben und Fürwahrhalten macht den vollen Glauben bekanntlich noch nicht aus. Sie hingen der Predigt von Jesu Christo aufrichtigen Herzens an. Aber doch war es nur erst auch eine Einwirkung des heiligen Geistes auf sie und ihr Herz, noch nicht ein wirkliches Lebendigwerden seiner selbst in ihnen. Sie hatten einen wirklichen Hauch seines Odems an und in sich verspürt. Aber wie wenig doch schon der heilige Geist in ihren Herzen einen festen, klaren Grund und Boden gefaßt, ein selbständiges neues Leben geschaffen hatte, das sehen wir an dem Zauberer Simon, der mit den Anderen gläubig und getauft worden war und doch gleich darauf sich von seinem alten gewinnsüchtigen Sinn und Geist so sehr überwältigen und fortreißen ließ, daß er jenes Geldoffert machte und damit in sittlicher und religiöser Beziehung eine völlige Mißkennung dessen, um was es sich hier handelte, an den Tag legte. Er mißkennt, daß die Mittheilung des heiligen Geistes eine *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* ist, also einmal als *δωρεὰ* ein freies Gnadengeschenk, das demüthig, dankbar empfangen, nicht aber erworben, verdient, gekauft werden kann, und dann, daß diese Gabe, dieser Besitz nicht von Menschen und unter Menschen beliebig weitergegeben, verhandelt oder übertragen wird, sondern daß immer Gott der Geber ist und bleibt, der sie uns selbst verleihen muß, wenn wir sie empfangen und haben wollen. Er mißkennt, daß diese Gottesgabe auch von menschlicher Seite wesentlich an sittliche Bedingungen geknüpft ist der Art, daß Gott seine Perlen nicht vor die Säue werfen und seine Gaben mißachtet und mißbraucht haben will, sondern daß das Herz *εὐθεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* sein müsse. Daß andererseits Simon seine Sünde bereut, beweist, daß immerhin ein gläubiger Sinn und Trieb zum Herrn hin in ihm Wurzel geschlagen. Ob freilich diese Buße und Besserung eine vollständige gewesen und geworden sei, erfahren wir aus dem Texte so wenig, als wir mit Anderen geradezu annehmen dürfen, daß es nur eine oberflächliche, unechte Sinnesänderung gewesen. Es ist ein schwacher

Anfang zum Guten, der zwar zunächst noch an die Fürbitte Anderer sich wendet, ohne sich selbst gleich in volle Buße hineinzugeben, und mehr aus der Furcht vor der Strafe der Sünde, denn aus dem herzlichen Abscheu vor ihr hervorzugehen scheint. Dennoch ist es unstreitig ein ernstlich gemeinter Anfang zum Bessern, der sich im weiteren Verlauf auch entschiedener dazu entwickeln konnte. Nur erfahren wir nichts weiter darüber. Dieser ganze Zustand voll Schwachheit und Schwanken, voll Unsicherheit und Unklarheit, die am Aeußerlichen haften bleibt und innerlich eine leichte Beute des alten Menschen, der alten Sünde wird — dieser Zustand, wie er gerade im Gemüthe eines schon Bekehrten und Gläubiggewordenen, eines Getauften sich zeigt, er läßt uns e contrario am Besten erkennen, was unter jenem Geistesempfang verstanden ist. Es ist der im Gläubigen nun subjectiv gewordene heilige Geist als selbständiger gewisser Lebensgrund und volle reife geistliche Lebenskraft. Vorher hatte es gedämmert und war wohl auch schon helle geworden. Aber jetzt erst tritt das Gestirn des neuen Tages, die Geistessonne in Christo Jesu, blitzend und strahlend über die Berge und den Gesichtskreis des Gläubigen. Und zum Beweis der vollen Reife des inneren Geisteslebens treten nun, als die goldenen Früchte an diesem neuen Lebensbaum, jene wunderbaren Geistesgaben und Kräfte zu Tage, von denen uns hier wie sonst gesagt wird. Simon sieht (θεασάμενος oder ἰδὼν), daß der heilige Geist gegeben ward, wem die Apostel die Hände auflegten. Er ermißt diese also an gewissen Aeußerungen des Geistes, und welcher Art diese sind, erfahren wir z. B. Apg. 2, 4; 10, 45. 46 = das Zungenreden und dergleichen. Diese Früchte dürfen wir von dem Baume selbst nicht trennen und sie uns durch die Geistesmittheilung mehr oder minder äußerlich angeheftet denken. Wir dürfen aber auch nicht die besondere Beziehung dieser Gaben zur Gründung und ersten Ausbreitung der christlichen Gemeinde vergessen und in diese außerordentlichen Erweisungen des Geistes seine ganze specifische Kraft und Gnade setzen.

Die andere und zum Theil wichtigere Frage ist, in welcher Beziehung die Geistesmittheilung hier zu den Mittheilenden, den Aposteln, stehe? Hatte Philippus, eben weil er kein Apostel war, *diese Kraft der* Mittheilung nicht besessen und haftet dieselbe also

n vom Jerusalem abgesandten Petrus und Johannes als ein
lisches Monopol? Bekanntlich wird diese Frage nicht nur
Katholicismus, sondern auch von einem Theil der evangelischen
bejaht. Insbesondere aber legt die römische Kirche auf die
mittheilung durch Apostel und zwar hiebei sowohl darauf,
nter den Mittheilenden hier Petrus wieder voransteht, als
f, daß der Episkopat der rechtmäßige Erbe des Apostolats
en, entscheidendes Gewicht. Abgesehen nun aber von allem
n zeugt gegen eine Monopolisirung der Geistesmittheilung
ußten der Apostel schon Apg. 9, 17, wie andererseits Petrus
e hier als Abgesandter und Diener des Apostelcollegiums und
als unter, nicht über ihm stehend erscheint.
ffenbar wirkte die Bekehrung Samaria's für einen großen
der Judenchristen und selbst die Apostel epochemachend. Ob
der Herr selbst durch Wort und That zum Voraus die All-
heit seines Heiles ausgesprochen, so konnte man doch nicht
ssen, daß dieses Heil wie von den Juden, so vor Allem für
uden erschienen, und wie schwer man sich von der Ausschließ-
it desselben in dieser Richtung losgemacht, sehen wir auch sonst,
. Apg. 10. Zumal war nun bekanntlich gerade das wegen
leiblichen und geistigen Verwandtschaft so nahe stehende und
so vielfach mit heidnischem Wesen durchschlungene Volk der
ariter den reinen orthodoxen Juden ein Greuel. Um so mehr
e die Kunde seiner Bekehrung einschneidend wirken und um so
galt es auch, das so tief verachtete Samaritervolk, nachdem
läubig geworden, in feierlicher, förmlicher Weise in das neue
che Israel aufzunehmen und sie als völlig gleiche Brüder in
sto anzuerkennen. Dazu war aber eben nöthig, daß gerade die
ter der Christengemeinde, die damals unbestritten die Apostel
n, sich gleichsam in amtlicher, urkundlicher Weise zu ihnen
nnen. Dies thun sie, thun es aber nicht in blos äußerlicher,
tlicher Weise durch Anerkennung ihrer Gemeinschaft mit ihnen,
rn bitten Gott, daß er selbst zur Bekräftigung und Versiegelung
s Thuns auf ihr menschlich Ja ein göttlich Amen lege durch
gießung seines Geistes: προςηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσι
ῦμα ἅγιον. Und diese Bitte erfüllt Gott in reichlichster Weise.

24*

Mit dem bisher Gesagten ist nun auch schon die letzte F
wie sich die Geistesmittheilung zur Handauflegung verhalte, in
Hauptsache beantwortet. Wie überhaupt nicht von Menschen
hängt die Geistesertheilung auch nicht von einer bestimmten me
lichen Handlung ab. Und wie wenig in der That hierbei
einem bloßen opus operatum, einer rein mechanischen, äuße
wirkenden That und Handlung die Rede sein kann, sehen wir ge
wieder an Simon.

Simon sieht wohl das äußere thatsächliche Zusammensein
Handauflegung und Geistesmittheilung, aber erkennt nicht den inn
geistigen Zusammenhang beider. Von dieser rein äußerlichen
schauung und Auffassung des Verhältnisses beider bildet dann
Geldgebot nur die unmittelbare Folge und Frucht, darin sich
verkehrter Standpunkt charakterisirt (8, 18. 19). Die große G
schiedenheit aber, mit der die Apostel solches Anerbieten unbed
zurückweisen und verdammen (V. 20—23), dient zum Beweis,
unendlich fern das Evangelium von jeder blos magischen Auffass
jenes Verhältnisses steht. Ausdrücklich wird die sittliche Forder
daß das Herz rechtschaffen sei vor Gott, für jenen Geistesempf
vorausgesetzt (V. 21). Anderntheils wollen die Apostel weder sc
geradezu als Richter ein maßgebendes, schlechthin gültiges Urt
fällen (εἴη εἰς ἀπώλειαν), noch wollen sie ihm von sich
unter gewissen Bedingungen wieder Gnade und Vergebung sei
Sünden angedeihen lassen, sondern weisen ihn damit an G
(δεήθητι τοῦ θεοῦ, εἰ ἄρα —). Der auch in Simon nach
ner Bekehrung (8, 13) unstreitbar vorhandene wahre Keim ei
neuen Glaubenslebens, der aber so wenig wie bei den and
Samaritern schon vor dem Erscheinen der Apostel zur vollen G
wißheit und Klarheit durchgedrungen war, sollte bei diesem Man
rechter Sicherheit und Stärke, wie wir sahen, den Regungen
alten, in Simon zu besonderer Sündenmacht gelangten Mensch
unterliegen und zu Falle kommen. So kann er uns recht
Prototyp der ungeistlichen Richtung gelten, die mitten im Sch
des Christenthums sich von der Vorstellung mechanischer, magisc
Geisteswirkungen nicht losmachen kann.

Wenn wir nun vorhin bemerkt, daß Geistesmittheilung
Handauflegung hier der Taufe nachfolgen, während jene Mittheil

Taufe auch vorgehen könne (wobei jedoch Apg. 10, 47 von der ndauflegung nicht ausdrücklich die Rede war), so sehen wir ein ispiel für diesen Vorgang Apg. 9, während in einem anderen lle die Handauflegung und Geistesmittheilung mit der Taufe ber in Einen Act zusammenfallen.

Apg. 9, 10—19 spricht der Herr zu Ananias, Paulus habe im sicht einen Mann zu sich hereintreten sehen, ἐπιθέντα αὐτῷ ῖρα, ὅπως ἀναβλέψῃ (V. 12). Und da Ananias zu ihm nkommt, legt er die Hände auf ihn und spricht zu ihm: „Der rr hat mich gesandt — daß du wieder sehend und mit dem heiligen ist erfüllet werdest. Und alsobald fiel es von seinen Augen wie uppen — und stund auf und ließ sich taufen."

Wie vom Sturm erfaßt und von gewaltiger Hand auf seiner n geradezu umgedreht, von der persönlichen Erscheinung des rbenen und auferstandenen Herrn als von einem Blitze im ersten getroffen und entzündet zum Glauben an den von ihm r Gehaßten und Verfolgten, also hatte Paulus während seiner ndheit in stiller Sammlung und bußfertiggläubiger Erwägung wunderbaren Erfahrung, die ihm zu Theil geworden, etliche e nach dem Werk und Wort des Herrn zugebracht, bis sein f auch erst stürmisch bewegtes Herz sich in sehnliches Flehen Beten zu dem ihm erschienenen Herrn und Heiland auflöste der Herr erst im „Gesicht" und dann leibhaftig ihm durch nias die erbetene Hülfe und weitere Weisung zusandte. Nicht aber daß, was sein eigenes persönliches Glaubensleben anbe- te, Paulus jetzt feierlich in den Bund der göttlichen Erlösungs- e aufgenommen und der Geist, der ihn zuvor dort bei Da- cus erfaßt, ihm in seiner ganzen Fülle und Kraft zugetheilt den sollte: es wurde ihm jetzt gerade auch sein amtlicher Beruf seine vornehmste Sendung, τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου πιον ἐθνῶν, von Gott zu Theil. Wenn dabei in der zwei-, ungsweise dreifachen parallelen Erzählung (dem Gesichte des lus, der Offenbarung an Ananias und dem Verfahren des nias bei Paulus) einiger Unterschied vorliegt, so werden wir Differenzen nicht im Uebermaß premiren dürfen. Bei dem ferat über das Gesicht des Paulus wird zunächst die Hand- legung in Verbindung mit der Wiedererlangung des Gesichtes

erwähnt. Zu Ananias spricht der Herr dann noch, auf i
vorgebrachte Zweifel hin: σκεῦος ἐκλογῆς μοι ἐστὶν οὗτος
βαστάσαι ꝛc. Ananias aber, indem er ihm die Hand au
sagt, der Herr habe ihn gesandt, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλη
πνεύματος ἁγίου. Das auserlesene Gefäß, in dem und
das Gott seine Heilsbotschaft vornehmlich, wenn auch nicht
schließlich, an die Heidenvölker der Erde tragen lassen will,
selbst zuerst von dem rechten göttlichen Heilsinhalt erfüllt sein.
körperliche Heilung, wie sie Paulus zunächst im Gesichte s
gehört für Gott nur erst noch zum Anfang seiner unendlichen G
und bildet so zu sagen das Gleichniß zu dem, was er über m
liches Bitten und Verstehen in Wahrheit an seinem er
ten Diener und Rüstzeug geistig auszurichten im Begriffe
Das aber ist gerade angedeutet in dem σκεῦος ἐκλογῆς und
nach seiner Realität bestimmt ausgesprochen in der Erfüllung
dem heiligen Geist. So ist nun hier diese leibliche und g
Gnadenmittheilung mit der Handauflegung verbunden. I
ganze Act aber geht, wie wir nicht verkennen können, der T
die nun Paulus von Ananias empfängt, voran. Auch vo
war im Vorhergehenden keineswegs ausdrücklich die Rede. Ni
destoweniger verstand sie sich sowohl auf Grund der Worte G
an Ananias, wiewohl insbesondere auf Grund gerade der z
schon geschehenen Geistesmittheilung, wie bei Cornelius, von s

Einen Fall endlich, wo Geistesmittheilung, Handauflegung
Taufe in der Hauptsache in Einen Act zusammenzufallen scheint,
wir Apg. 19, 1—7. Die Johannesjünger dort hatten nu
auf den Herrn vorbereitende Taufe zur Buße empfangen, und
sie auch, da sie schlechthin zunächst als „Jünger" bezeichnet
den, von Jesu von Nazareth gehört und sich selbst zur Gem
der Gläubigen in Ephesus gehalten und gezählt haben mochte
war ihnen doch die ganze Fülle und Tiefe der in Christo wi
erschienenen Heilswahrheit, war ihnen zumal das Kennen und
sein des heiligen Geistes, in dem sich die Offenbarung Gottes
endete und durch den die geoffenbarte Gottesgnade in uns selb
subjectives Leben, persönliche Kraft und Wirksamkeit erhalten
noch unbekannt.

So tauft sie Paulus mit der rechten Christustaufe. „I

[illegible]en wir unmittelbar angefügt, „da Paulus die Hände auf sie legte, [illegible] der heilige Geist auf sie und redeten mit Zungen und weis- [illegible]gten“.

Wir haben hier Taufe und Handauflegung als zwei nicht wesent- [illegible] unterschiedene, wenigstens der Zeit nach nahe zusammenfallende [illegible]ndlungen. Und ob wir nun auch die Handauflegung als nach [illegible] Taufe vorgenommen setzen, so ist doch gerade an sie wieder [illegible] Erfüllung mit dem heiligen Geist ausdrücklich geknüpft. Dem [illegible] selbst geht die Predigt des Apostels und das Hören der [illegible]nger, beziehungsweise die gläubige Aufnahme der Predigt, voran. [illegible] Mittheilung des heiligen Geistes aber erweist sich wieder als- [illegible] in außerordentlichen Zeichen und Kräften, wie dem Zungen- [illegible] und Weissagen.

Die beiden Hauptrichtungen nun, in denen wir die Handauflegung [illegible] Neuen Testament gebraucht sehen, sofern sie entweder die Weihe [illegible] einem besondern Amt und Beruf in der Gemeinde, oder die [illegible]ittheilung des heiligen Geistes und besonderer geistiger Gaben [illegible] Kräfte darstellte und vermittelte; diese treffen wir wohl auch [illegible]einigt, insofern als bei der Einweihung zum Amt auch von einem [illegible]telst der Handauflegung ertheilten, beziehungsweise empfangenen [illegible]ρισμα die Rede ist. Diese finden wir in den Parallelstellen [illegible]Timoth. 4, 14 und 2 Timoth. 1, 6. An beiden Orten ist von [illegible]em χάρισμα die Rede, welches dem Timotheus durch die Hand- [illegible]flegung mitgetheilt worden sei und welches der Apostel seinen [illegible]gen Freund bittet, nicht außer Acht zu lassen, vielmehr nach [illegible]äften anzufachen. Außer Zweifel scheint es zum Voraus, daß [illegible]r von einer und derselben Thatsache in beiden Fällen die Rede [illegible], obwohl die nähern Umstände etwas verschieden angegeben sind.

Mit dem Worte χάρισμα, sagt Meyer (Comment. XI. Abtheil., [illegible]. 152), worunter jede dem Menschen durch die χάρις Gottes [illegible]rliehene Gabe Gottes verstanden werden könne, werde im Neuen [illegible]estament sowohl allgemein das in dem Gläubigen durch den hei- [illegible]en Geist gewirkte neue Geistesleben, als auch jedes zu einer be- [illegible]ndern christlichen Wirksamkeit mitgetheilte Talent oder Fähigkeit [illegible]zeichnet. Hier, wo von der Amtsthätigkeit des Timotheus die [illegible]ede sei, könne darunter nur die ihm zu Theil gewordene Be- [illegible]higung für dieses Amt, namentlich für die παράκλησις und

διδασκαλία (nicht freilich die διδασκαλία selbst, oder das
für sich) oder, wie es später heißt, die dem Timotheus zur
richtung des ἔργον εὐαγγελιστοῦ von Gott verliehenen G
gaben, sowohl die Lehrfähigkeit als die Lehrfreudigkeit (
besonders in der zweiten Stelle) verstanden sein. Es ist al
einer Amtsgabe, einer besondern Amtsbefähigung die Rede, w
es das eine Mal heißt, daß sie διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσε
das andere Mal διὰ τῆς ἐπιθέσεως ꝛc. gegeben sei. J
treff der Verheißungen, die dem Timotheus bei seiner Amtsein
zu Theil wurden, vgl. 1 Tim. 1, 18. Während dabei ab
μετὰ zunächst nur eine Gleichzeitigkeit, eine mehr äußerlich
gleitschaft ausdrückt, ist in dem späteren διὰ die eigentlich
mittlung durch die Handauflegung viel schärfer hervorge
Diese Handauflegung endlich geschah nach der ersten Stell
dem gesammten Collegium der Presbyter, während Paulus :
1, 6 nur von sich spricht. Diese Differenz wird sich alle
dadurch ausgleichen lassen, daß Paulus, wie DeWette sag
gleich mit den Aeltesten und zwar als der Erste die Handau
verrichtete, wobei das „persönlich innige Verhältniß" zwisch
Apostel und Timotheus, das der zweite Brief zur bes
Grundlage und zum Gegenstande hat, wie die Aufforderu
Apostels „für ihn, durch den er die Gabe hat, die Gabe n
werden zu lassen" (Wiesinger), mitbestimmend sein mochte.

Während nun hier Paulus seinen Freund wiederholt a
mit und mittelst der Handauflegung erhaltene χάρισμα h
daß er es seiner Pflicht gemäß mit neuem Eifer tractire u
seinen Beruf verwende, so hören wir an einer andern Stell
wie Paulus denselben Freund warnt: χεῖρας ταχέως μηδε
τίθει, 1 Timoth. 5, 22.

Im unmittelbar Vorhergehenden war von dem richtige
halten gegen die Aeltesten die Rede, und zwar sowohl ge
καλῶς προεστῶτες als gegen die ἁμαρτάνοντες. W
auch Vers 21 dieser Abschnitt in gewisser Beziehung abgesc
so ist doch nicht mit Grund schlechthin zu bestreiten, daß V
sich noch an die vorangegangene Gedankenreihe anschließe. A
seits ist alsbald das nachfolgende μηδὲ κοινώνει ἁμα
ἀλλοτρίαις zu beachten. Der Apostel will seinen Freu

sen wohl eben in Bezug auf die Aeltestenwahl, gerade weil ἁμαρτάνοντες unter den Gewählten stets sein können, vor Voreiligkeit warnen, zumal weil die Weihe eines Unwürdigen leihenden selbst mit in Schuld und Verantwortung verstricke, ht wohl auch die nähere, zunächst durch das Amt veranlaßte gebotene Gemeinschaft mit leichtfertigen, im Dienst der stehenden Genossen auch auf die Reineren ansteckend wirke. o durch die Handauflegung anderwärts die Mittheilung einer ern Würde, ja des göttlichen Geistes selbst und seiner Gaben telt wird und zwar da, wo nicht nur der Mittheilende selbst würdiges Organ der göttlichen Gnade und Kraft sich dar- sondern auch der Empfangende sich dieser Gnade durch seine nglichkeit, durch seine ganze bußfertig gläubige Herzens- zu Gott sich würdig erzeigt; so würde andererseits hier- urch jenen Act gleichsam auch die Brücke geschlagen, auf der noch ungebrochene Sündengeist des unwürdig Geweihten, sem aus vordringend, sich und seinen Einfluß auch auf den den geltend machte. Daher die Warnung. Doch ist diese in zu allgemein und kurz gehalten, um darauf besondere tenzen gründen zu können. Jedenfalls erscheint die Hand- ng hier, wenn man sie näher mit dem μηδὲ κοινώνει ꝛc. iennimmt, als ein Weiheact, dessen mechanischer Vollzug egs an sich schon besondere Gaben und Kräfte mittheilt oder m geistlichen Amte befähigt, sondern der vielmehr die rechte sittliche Tüchtigkeit im Empfänger voraussetzt, so daß ge- e Prüfung in dieser Richtung keineswegs überflüssig ist.

, nur mit Namen genannt, darum in seiner nähern Be- wohl zweifelhaft, dagegen durch die unmittelbare Zusammen- mit andern Hauptstücken unserer christlichen Lehre ausge- , tritt uns unser Gegenstand zuletzt noch in Hebr. 6, 1 u. 2 n: διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον — ιλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν καὶ πίστεως ἐπὶ θεὸν, βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέ- τε χειρῶν ꝛc. So wird hier, wie Buße und Glaube, wie re von der Taufe, von der Auferstehung und dem Gericht, ndauflegung zu den Anfangsgründen, den Elementen des hen Lehrens und Lebens gezählt. Ohne uns in die ver-

schiedenen exegetischen Fragen und Schwierigkeiten unserer Stelle zu vertiefen, wollen wir nur bemerken, daß wir uns trotz De Wette u. A. zu Denen stellen, die βαπτισμῶν und ἐπιθέσεως u. ff. als von διδαχῆς abhängig ansehen, letzterem also nicht eine selbständige Stellung neben den übrigen Genitiven einräumen. Damit aber tritt uns die Handauflegung als ein selbständiger, wichtiger Act, über den sich schon eine besondere Lehre, eine eigene Theorie ausgebildet, entgegen. Worin aber diese διδαχή bestanden, mag uns, da ohnedies in jenem Zusammenhang je zwei Glieder in eine engere Parallele gestellt zu sein scheinen, aus der unmittelbaren Anreihung an die Taufe am ehesten erhellen. Es ist damit wohl nichts Anderes als jene Geistesmittheilung gemeint, wie wir sie zumal in so außerordentlichem Maße, mit wunderbaren Gaben und Kräften verbunden, wiederholt getroffen. Sie scheidet sich von der Taufe, tritt aber dennoch gerade zu ihr in das innigste Verhältniß, ja bildet mit ihr eigentlich nur einen gemeinsamen Hauptact, dessen verschiedene Theile getrennt, wohl auch umstellt werden können, im Wesentlichen aber doch zusammengehören und aufeinander hinweisen. Die Taufe bleibt da, wo es sich um Gründung und Schaffung eines neuen Geisteslebens im Menschen handelt, der eigentliche, gottgeordnete, darum nothwendige Centralact, darin Gott dem Menschen seine Gnade zusichert und ihm den göttlichen Lebenssaamen darreicht, ein neues Leben in ihn pflanzt. Was nun anderwärts in dem gewöhnlichen Lauf der Dinge gemäß des Unterschiedes zwischen Säen und Reifen in einen längern Lebensproceß auseinandertritt, das mag nach der wunderbaren Gnade Gottes in außerordentlichen Fällen zusammenfallen; es mag die Schöpfung des neuen Menschen auch mit Einem Schlag geschehen, so daß derselbe völlig gerüstet und geschmückt mit jenen wunderbaren Gottesgaben mit Einem Male dasteht. Dennoch werden wir Beides, wie hier geschieht, wohl auseinanderhalten dürfen. Dies um so eher, je mehr man mit dem Act der Handauflegung neben der Besiegelung der geistlichen Lebensreife überhaupt insonderheit die Mittheilung jener außerordentlichen Geistesgaben, wie damals geschah, verbindet. So wenig als das Berührtsein und Sichangeregtfühlen von dem Hauche des neuen Geisteslebens schon so viel als Wiedergeburt ist, so wenig ist mit der Wiedergeburt, der Saamen

des neuen aus Gott geborenen Lebens, schon von selbst auch dessen Vollendung die *τελειότης*, nach der der Christ trachten soll, gegeben. Was Anderes freilich ist die Vollkommenheit selbst, von der der Apostel in unserer Stelle sagt: *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*, und etwas Anderes die Lehre davon. Darin nun aber, daß hier die *διδαχὴ ἐπιθέσεως χειρῶν* in so bedeutungsvoller Weise auftritt, scheint uns ein Doppeltes, was der Beachtung werth, zu liegen. Einmal nämlich wird hier der Handauflegung eine Bedeutung zuerkannt, die wir nicht unterschätzen dürfen und in dieser Weise in unserm kirchlichen Leben kaum mehr kennen. Wir werden sie zwar für jene Zeit am ehesten bezeichnen, wenn wir eben jene wunderbaren Geistesgaben, wie sie Gott in der ersten Christengemeinde austheilte, damit in nächste Verbindung bringen. Mit dem Verschwinden der Gaben selbst tritt auch die ihre Mittheilung bezeichnende Handlung zurück. Den Kern des Actes selbst aber, sofern er sich auf die Reife des innern geistlichen Lebens überhaupt — freilich in dem höchst relativen, bescheidenen Maße unseres gewöhnlichen Christenlebens dieser Zeit — bezieht, haben wir in der Confirmation. In der Premirung dieses Acts an unserer Stelle mag dabei auch für uns noch die Mahnung liegen, daß wir nicht, in falscher Furcht, das Sacrament der Taufe zu beeinträchtigen, den wenn auch nicht von dem Herrn ausdrücklich eingesetzten und für die Mittheilung des gottmenschlichen Lebens gleich dem Sacrament bestimmten Act der confirmirenden Handauflegung ungebührlich unterschätzten. Ist er doch, wie durch die Natur der Sache, so durch den vielfachen biblischen Gebrauch und ihre ausdrückliche Anerkennung unter den Elementarlehren des Christenthums geweiht und insbesondere dem kirchlich recipirten Gebrauch der Kindertaufe gegenüber wohl begründet. Anderntheils aber will uns doch fast bedünken, als ob mit der *διδαχὴ ἐπιθέσεως χειρῶν*, und zwar eben in der Verbindung, in der sie damals mit der Austheilung der Geistesgaben auftrat, die Sache selbst an einer gewissen äußersten, letzten Grenze, jenseits der der evangelische Geist selbst zu Schaden gekommen wäre, angelangt gewesen sei.

Sobald nämlich jene Reife des geistlichen Lebens, und dabei gerade auch jene Mittheilung der außerordentlichen geistlichen Gaben

und Kräfte zu einem regelrechten eigenen Lehrtropus, zu einer Theorie, zum System ausgebildet worden, lag die Gefahr eines äußerlichen Schematismus nahe, aus dem Gottes Geist und Kraft um so leichter entfliehen konnte, je mehr Gewicht man etwa auf die bloße äußere Form legte. In der That geschah es auch so. Dies lehrt uns die Geschichte der folgenden Jahrhunderte in der Kirche. Mit dem Geist sind jene Formen Alles; ohne ihn Nichts, ja weniger als dies: sie nützen nicht nur nichts, sie schaden vielfach geradezu.

Schauen wir nochmals auf das Gesagte zurück, so werden wir jetzt, was wir anfänglich gesagt, bestätigt finden, daß uns die Handauflegung in der heiligen Schrift, wenn auch nicht ausdrücklich geboten, doch allenthalben von den frühesten Zeiten an als eine durch ihren Gebrauch höchst bedeutsame Handlung entgegentritt. Im Wesentlichen ein symbolischer Act, zeigt sie im Alten Bunde ihre eigenthümliche Bedeutung besonders durch ihr Verwobensein mit dem Opfer, das der Mensch für sich und an seiner Statt Gott darbringt. Diesem sacrificiellen Gebrauch gegenüber tritt gewissermaßen ihr sacramentaler Charakter im Neuen Testamente mehr hervor, sofern wir sie hier vornehmlich als segenvermittelndes, die Kraft und Gnade Gottes der Person applicirendes Zeichen kennen lernen. Speciell gewinnt sie hier nächst ihrem applicativen Gebrauch bei leiblicher Heilung u. dgl. besonders entweder eine ordinirende oder confirmirende Bedeutung. Nirgends freilich weiß die heilige Schrift, insonderheit das Evangelium bei dieser Handlung etwas von einem opus operatum. Ebenso wenig ist hier von einem thierischen Magnetismus und Aehnlichem die Rede. Die wirkende Kraft liegt nicht in dem äußerlichen, physischen Act als solchem, sondern liegt, gerade sofern irgend Segen und Gnade darin gespendet wird, in Gott und Gottes Geist. So vollzieht sich dieser Act deshalb auch theils ausdrücklich in Begleitung des Gebets, theils wird er vollzogen in Gottes Namen, nach seinem Sinn und Willen und an seiner Statt, beziehungsweise von den Trägern und Herolden der göttlichen Offenbarung; andererseits setzt diese Mittheilung auch bei den Empfängern gewisse geistige Bedingungen voraus, die den Unwürdigen ausschließen sollen. Eine Stellung, wie sie der Handauflegung in verschiedenen Sacramenten der römi-

hen Kirche zuerkannt ist, finden wir nicht begründet. Wenn be-
nders der Episkopat es ist, in dem und durch den allein nach
tholischer Anschauung der heilige Geist in der Kirche fortlebt
d der Besitz der infallibeln Wahrheit und seligmachenden Kraft
d Gnade begründet und verbürgt wird, und wenn die Fort-
lanzung dieser Gnadenkraft wie der ganzen kirchlichen Gewalt an
: ununterbrochene Succession der Bischöfe geknüpft erscheint, für
se Succession selber aber eben die Handauflegung das wesentliche
ndeglied abgibt: so haben wir, wie sich anderwärts ein ähnliches
sultat für die übrigen Glieder dieses folgeschweren Kettenschlusses
gibt, zunächst für die Handauflegung den biblischen Ungrund dieser
schauung gesehen. Auf der andern Seite ist es Unrecht, diese
andlung nicht sowohl als äußerlichen für sich bestehenden Act, als
lmehr nach ihrem Sinn und Zweck vornehmlich in confirmirender
ichtung dem biblischen Gebrauch zuwider für möglichst werthlos
achten. Und fast scheint es, als ob die evangelische Kirche auch
r in der Scheu vor der alles Maß überschreitenden Auffassung
n Seiten der römischen Kirche lieber einen Schritt hinter die
te Linie der Wahrheit zurückgethan.

3.

Die vaticanischen Correctorien der Vulgata

von

D. A. Dressel, d. Z. in Rom.

Man muß es eine reformatorische Bestrebung innerhalb der
mischen Kirche nennen, wenn einzelne aufrichtige ihrer Glaubens-
nossen schon im Mittelalter Correctorien der Vulgata aus hand-
riftlichen Quellen zusammenzutragen bemüht waren. Ist dieser
beit gleich nur die unterste Stufe der Kritik anzuweisen, so ging
: doch aus jenem Bewußtsein der Unzulänglichkeit des vorhan-
nen Bibeltextes hervor, welches immerhin ein Element des kri-

selbst beistimmenden Gedankens enthielt, und somit über die enge Grenze der scholastischen Dogmatik in das weitere Gebiet der Wissenschaft hinüberblickte.

Bei früheren patristischen Quellenstudien, besonders während einer eingehenden Prüfung der in der vaticanischen Bibliothek vorhandenen und für eine kritische Ausgabe der Schriften der Apostolischen Väter benutzbaren Handschriften wurde ich nicht selten auf die Vergleichung der in ihren Text verflochtenen Stellen des Alten und Neuen Testaments mit dem Cod. Vatic. 1209, bekanntlich dem vor der Entdeckung der sinaitischen Handschrift ältesten griechischen Text der Septuaginta wie des Neuen Bundes, dann aber auch auf drei interessante Correctorien der Vulgata hingewiesen. Ich ergänze meine eigenen beiläufigen Notizen betreffs der letztern durch eine über dieselben erschienene ausführliche Abhandlung des Barnabiten-Pater Vercellone. Die Vaticana besitzt drei Codices, welche Variantensammlungen aus ältern zum Theil nicht mehr vorhandenen Quellen, dann auch Conjecturen wie anderes einschlagendes kritisches Material enthalten.

Der erste, Ottobon. 293, in Quart im XIV. Jahrhundert auf 54 Pergamentblättern in Doppelspalten geschrieben, wie die meisten Manuscripte dieser Unterabtheilung der Vaticana, einst Eigenthum des Herzogs Johannes v. Altemps. Die Correcturen erstrecken sich über die ganze Vulgata, die Psalmen ausgenommen. Der zweite, Vatic. 3466, auf 158 Pergamentblättern aus dem XIII. Jahrhundert, der Bibliothek vom Cardinal Carafa hinterlassen, vordem im Kloster S. Maria del monte Oliveto. Er umfaßt das Alte und Neue Testament mit Ausnahme des Buchs Baruch. Das kritische Material über die deuterokanonischen Schriften des Alten Bundes (Tobias, Judith, Weisheit Salomonis, Prediger und Maccabäer) wurden von späterer Hand gegen das Ende hinzugethan. Der dritte, Vatic. 4240, in Groß Quart auf 112 Pergamentblättern in zwei Colonnen aus dem XIV. Jahrhundert, verbreitet sich über die ganze Vulgata.

Diese drei Correctorien (1. 2. 3) sind nicht ohne innere Aehnlichkeit; größer ist ihre wesentliche Verschiedenheit. Sie blieben bisher unbeachtet; Vercellone theilt ihre kritischen Ergebnisse in seinem bereits begonnenen großen Werke »Variae lectiones Vulgatae

latinae Bibliorum editionis« mit. Betreffs ihrer gegenseitigen Beziehungen ist zu bemerken, daß 1 und 2 Auszüge aus größeren Werken sind, dessen einem die deuterokanonischen Schriften und dessen anderem das Psalterium fehlte: Diese Lücken wurden durch Nachträge aus dem ersten für das zweite und umgekehrt ausgefüllt. Der Autor des dritten hatte die Quellen des zweiten vor sich, befolgte aber eine ganz verschiedene Methode; nur im Neuen Testamente gehen beide fast Hand in Hand. Alle drei sind bemüht, die von den Abschreibern der Quellen begangenen Irrthümer und Conjecturen zu verbessern. Die wesentliche Verschiedenheit der drei läßt sich in Folgendem zusammenfassen. Das erste Correctorium bringt beispielsweise für die Genesis etwa 150 Emendationen; die doppelte Zahl finden wir im zweiten, etwa 600 im dritten. Ein gleiches Verhältniß der Emendationen ist auch in den übrigen Büchern wahrzunehmen; doch im Neuen Testament weicht das zweite vom dritten nicht ab. Sehr verschieden aber ist auch die Methode und die Oekonomie der Arbeit. Das erste gibt selten die Gründe für die Correcturen an; wo es durch Beibringung von Zeugen geschieht, befleißigt sich der Verfasser der möglichsten Kürze; selten läßt er sich auf Discussionen ein. Die entgegengesetzte Norm beobachtet der Verfasser des zweiten; ihm sind Dialektik und Scharfsinn nicht abzusprechen. Er citirt das des ersten häufig, doch nur um ihn zu widerlegen. Auch hat der Codex Randglossen von einer Hand des XV. Jahrhunderts. Dort finden sich auch Lesarten aus einem älteren Exemplar, die gewöhnlich denen im Texte nicht günstig sind. Das dritte Correctorium ist das reichste an Variantenzahl, aber das ärmste betreffs der kritischen Methode. Der Verfasser bezeichnet die zu streichenden Worte wie die, welche dem hebräischen, dem griechischen oder dem lateinischen älteren Vulgata-Text entsprechen, mit Sigeln. Zuweilen citirt er für die Bestätigung seiner Varianten ältere Kirchenväter.

Es ist bekannt, daß die von Hieronymus nach dem Urtext besorgte lateinische Uebersetzung unter Gregor dem Großen Anfangs des VII. Jahrhunderts in den öffentlichen Gebrauch eingeführt zu werden begann. Vor dieser Zeit bedienten sich ihrer nur gelehrte Kirchenväter beim Privatgebrauch, die alte Itala zu erklären, wie

Augustinus, Cassiodorus, Justus Urgellitanus, Arnobius. Die alte Itala kam im VII. Jahrhundert ebenso außer Gebrauch wie das Ansehn der Version des Hieronymus zunahm. Dies scheint nicht durch eine specielle Verordnung einer Synode oder von Rom aus, sondern ex consensu Ecclesiae geschehen zu sein. Denn Hugo Victorinus (Sec. XII) schreibt De sacra Script. C. IX: »Ecclesia Christi per universam latinitatem prae caeteris omnibus translationibus .... hanc solam legendam et in auctoritate habendam constituit« und Roger Bacon (sec. XIII.) Opus mai. ed. Lond. 1733, p. 49: »Hanc sacrosancta a principio recepit romana ecclesia et iussit per omnes ecclesias divulgari.« Genug, im VII. und noch mehr in den folgenden Jahrhunderten wurde des Hieronymus Uebersetzung sehr oft abgeschrieben und, wie es beim häufigen Copiren zu geschehen pflegt, durch Irrthümer entstellt. Alcuin's Verdienste um ihre Reinigung sind zu hoch angeschlagen; er richtete sein Augenmerk vorzüglich auf Orthographie und Grammatik.

Alcuin's Recension der Vulgata behauptet ihr Ansehn bis zum XI. Jahrhundert, wo Lanfranc, Petrus Damianus, Olpertus, Gondolphus, im XII. Jahrhundert der Cistercienser-Abt Stephanus, Nic. Diaconus sie hier und da verbesserten, ohne jedoch ein eignes Werk zusammenzutragen. Das Uebel wuchs. Nic. Diaconus sagt: »Paene quot codices tot exemplaria reperi« (s. Card. Bessarion »In illud Iohannis« XXI, 22 im Cod. Vat. 3526), noch bestimmter Ugo da S. Vittore: »Usu pravo invalescente, qui nonnunquam solita magis quam vera appetit, factum est, ut diversas diversis sequentibus translationes, ita tandem omnia confusa sint, ut paene nunc quid cui tribuendum sit ignoretur.« Dies entging den Gelehrten der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert nicht. Wir wissen aber zu wenig, was und wie sie arbeiteten. Roger Bacon hatte eine geringe Meinung von den in Paris 1226 bekannt gewordenen Correcturen; zehn Jahre später entstand ein Correctorium im Dominicaner-, ein anderes im Franciscaner-Orden, das eine wie das andere voll von Widersprüchen. (Bacon in Fragmentis bei Hody De textib. origin. pag. 422 sq.: »Quia caput non habuerunt, quilibet correxit sicut voluit usque in hodiernum

a. Et cum habent sensus diversos, accidit tanta di-
itas in textu, quod non est finis ... Item quia non
ntur antiquas Biblias, et quia ignorant graecum
ebraeum ...... Item grammatica Prisciani in maiori
iine maxime valet ad correctionem textus ...... Prae-
specialis causa erroris est quod non advertunt
translatione utitur Ecclesia latinorum. Nam propter
quod vident litteram diversificatam secundum capita
sorum, credit vulgus theologorum quod non sit trans-
S. Hieronymi, sed alia versio mixta et compilata ex
sis: et propter hoc cum maiori libertate miscentur
ula quae volunt. Sed istud falsissimum est*.) Die
nicaner beseitigten ihr früheres bald durch ein neues. In
Bibliothek St. Jaques zu Paris waren noch im vorigen
undert 4 Codices mit Correctorien über die ganze Vulgata
usnahme des Psalteriums vorhanden. Auszüge davon finden
Leipzig in der Bibliotheca Paulina (Carpzow, Doederlein
Rosenmüller sprechen davon), in Nürnberg, in der Bibliothek
Arsenals zu Paris Nr. 119, in der Turiner Universitäts-
thek, in der Bodleiana. Auf denselben Ursprung wie diese
s erste Correctorium der Vaticana zurückzuführen. Roger
spricht aber auch von einem Anonymus als dem Verfasser
Correctorii, der sich 40 Jahre mit dem Emendiren be-
gte. Aus diesem ist nach Vercellone das der Sorbonne ge-
t, wie es sich in der Markus-Bibliothek zu Venedig, in
, in der königlichen Bibliothek zu Turin, auch im Kloster
urlo ai Catinari zu Rom wieder findet. Hierzu gehört das
Correctorium der Vaticana. Das dritte vaticanische floß
em zweiten, wenn auch, wie schon erwähnt, nach einer ganz
iedenen Methode der Zusammenstellung. Sind aber darum
orrectorien des XIII. Jahrhunderts für kritische Studien zu
chlässigen? Gewiß nicht. Alexander Geddes sah schon das
ige, indem er bemerkt: »Dolendum, quod quae intendebatur
1749 eius correctorii dominiciani adcurata editio,
ecta non fuerit: verum absque dubio fiet adhuc, et
na quidem ratione fiet.« (De vulgarium sacrae Scri-

pturae versionum vitiis eorumque remediis, Bambergae
p. 61.) Ob die römischen Correctoren der Vulgata di
canischen Materialien stets gewissenhaft benutzten, ist zwe
obgleich Cardinal Carafa, der Eigenthümer des zweiten Vat
in der Revisionscommission saß. Dasselbe gilt von dem
werthvollen Codex Amiatinus in Florenz.

Die Bedeutung des zweiten vaticanischen Correctorii erh
dem kritischen Canon, dessen sich der Verfasser bedient. (
gleicht nämlich seinen Vulgata-Text mit drei Classen von
schriften und Codices, neuen, alten, sehr alten. Die al
ihm die sich auf Alcuin's Recension beziehn, er nennt sie
Biblia Caroli Magni, die sehr alten, die vor Alcuin, Exe
ante tempora Caroli scripta, darunter hat er Biblia C
Magni und Biblia S. Genofevae. Er hält sich streng
Vulgata des Hieronymus, um sie rein herzustellen; desh
meidet er den Weg Derer, welche der alten Itala folgten
aus ihr genommenen Citaten bei lateinischen Kirchenvätern,
auch Nichts von denen bei den griechischen wissen will.
Vercellone gemachten Vergleichungen der heutigen Vulgata
besten in Italien vorhandenen Codices, d. h. mit dem Am
einem der Benedictiner bei S. Paul und einem der Ora
in Rom zeigen, daß dies Correctorium sich streng an ih
alten hält. Wo die lateinischen Quellen dem Verfasser n
nügten, fragte er die hebräischen und griechischen, wobei
nicht allein in alte und neue, sondern auch in gallische und
theilt und auch die chaldäische Version berücksichtigt. Kenni
Gianberde de Rossi würden, da die meisten heute noch
hebräischen Codices jünger als das X. Jahrhundert sin
manche Perle hier gefunden haben. Noch mehr. Der V
berücksichtigt auch die rabbinische Literatur, wie manchen late
Kirchenscribenten, der innerhalb der Zeit von Hieronymus b
seine Tage lebte.

Recensionen.



1.

Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung von Hermann Plitt. Gotha, Andreas Perthes. Bd. 1, 1863 (XVI und 443 SS.); Bd. 2, 1864 (XIV und 416 SS.).

Erst vor einem Jahre noch ist in Schneckenburger's Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, in denen der eminente Scharfsinn ihres Verfassers mit allen seinen Vorzügen und Nachtheilen auf's Neue uns kund wird, über die herrnhutische Brüdergemeinde der Satz ausgesprochen worden, daß eine wissenschaftliche Schrifttheologie in ihr nie sich gestaltet habe. Es ist wiederholt worden ein früherer Ausspruch der Evangelischen Kirchenzeitung, daß aus der Brüdergemeinde nicht ein einziges Werk hervorgegangen sei, welches von tieferer Schriftforschung zeugte. Das wird für den Geist der Brüdergemeinde charakteristisch gefunden. Im gleichen Jahre aber ist aus ihr selbst der erste Band von Plitt's Glaubenslehre an's Licht getreten, welchem jetzt auch der zweite und hiemit der Schluß des Werkes gefolgt ist. Jeder Einblick in sie zeigt sogleich, daß sie zum Mindesten den ernsten und kräftigen Willen habe, zu leisten, was dort vermißt worden ist. Dazu sieht man alsbald, daß sie auch in ihrer Form streng wissenschaftliche Art haben, ein echt wissenschaftliches Lehrganzes vortragen will. Und wie wir hinsichtlich des Verhältnisses von Spangenberg's Lehrschrift zu Zinzendorf's

Lehrweise bei Schneckenburger lesen, daß dort besonders das Bedürfniß des theologischen Seminarunterrichts gewirkt, welches eine Schulform mit sich geführt habe, so ist es jetzt eben der Lehrer des Seminars der Brüdergemeinde, der dieses neue Werk uns darbietet. Es nimmt, schon wenn wir es von diesem Gesichtspunkt aus betrachten, im Voraus ein hohes Interesse für sich in Anspruch. Und im Voraus darf ich auch schon, indem ich auf dasselbe aufmerksam mache, die Ueberzeugung aussprechen, daß die Zeit für Urtheile der genannten Art, die allerdings einst ihre Berechtigung hatten, mit ihm vorüber ist. Dabei hat es sich in die Bewegung, in welcher die gläubige evangelische Theologie Deutschlands gegenwärtig begriffen ist, mit sichtlicher lebhafter Theilnahme hineingestellt; und doch verleugnet es nirgends den Charakter eines aus der Brüdergemeinde stammenden Werkes und den Einfluß, welchen der Geist dieser Gemeinde, so wahr er überhaupt noch fortlebt, auch auf die Gestaltung einer wissenschaftlichen Glaubenslehre üben mußte.

Seine Darstellung, sagt Plitt selbst, gehe nicht blos äußerlich aus der Brüdergemeinde hervor. Er sei ursprünglich in ihr heimisch, in ihr geboren und erzogen, habe in ihrer Schule die bestimmende Richtung seines theologischen Denkens empfangen. Andererseits verwahrt er sich gegen die Meinung, daß der Inhalt seiner Schrift ein wissenschaftliches Bekenntniß der Brüderunität als Kirche oder auch nur ihres deutschen Theiles sein sollte; dieselbe stehe vielmehr lediglich da als der Ausdruck der individuellen christlich-theologischen Ueberzeugung des Autors. So oft er ferner auch einen Zinzendorf oder Spangenberg citirt und so sehr er seine Bahnen mit den ihrigen eins zu finden sich freut, so wenig trägt er Bedenken, auch Mißgriffe bei ihnen anzuerkennen und aufzudecken. Ja leicht könnte man, wenn nicht dazwischen jene Citate begegneten, längere Abschnitte in Plitt's Buch lesen, ohne einen Anlaß zu der Bemerkung zu haben, daß der Verfasser nicht blos überhaupt der gläubigen evangelischen Christenheit und Theologie, sondern speciell der Brüdergemeinde zugehöre. Hiemit ist nun aber doch keineswegs gesagt, daß unser Verfasser mit jener Aeußerung über das Bestimmtsein seines theologischen Denkens durch die herrnhutische

schule in einer Selbsttäuschung befangen sei oder daß die Eigenthümlichkeiten der herrnhutischen Glaubens- und Lehrweise überhaupt durch den Einfluß der Neuzeit und der neueren protestantischen Theologie weggeschwemmt worden seien. Es ist wahr: unser Theolog aus der Brüdergemeinde sagt Weniges, was nicht auch anderswo volle Zustimmung finden könnte. Allein die Ursache liegt nicht nur blos in einem Einfluß von jener Seite her, sondern zugleich in dem Einfluß, welchen der Geist der Brüdergemeinde theils durch Anregungen des praktischen Lebens, theils durch die Theologie Schleiermacher's eben auch seinerseits innerhalb der außerherrnhutischen evangelischen Kirche und Theologie erlangt hat. Und was hierin die Brüdergemeinde darzubieten hatte und hat, das ist jetzt in schöner Bestimmtheit und Frische besonders eben bei Plitt zum Ausdrucke gekommen. — Sehr auffallen mag es jetzt allerdings, wie dasjenige, was Schneckenburger nach Zinzendorf'schen Schriften als recht charakteristisch für das „Herrnhuterthum" hingestellt hat, in der Plitt'schen Glaubenslehre eine höchst gemäßigte Form angenommen hat, ja großentheils ganz verschwunden ist. Aber gerade das Plitt'sche Werk treibt uns auch auf die Frage hin, ob jenes Alles wirklich so wesentlich herrnhutisch sei, wie es bei Schneckenburger erscheint. Wir kommen hiemit auf den Charakter von Schneckenburger's eigenem wissenschaftlichen Verfahren. Wie er die lutherische und reformirte Lehre nicht aus ihren ersten Quellen geschöpft hat, wo diese beiden in ihrem gesundesten Leben, aber freilich noch nicht in ihrer Zuspitzung und Formulirung nach bestimmten Extremen hin sich darstellen, sondern vielmehr aus späteren orthodoxen Dogmatikern, bei welchen rechte Extreme sich aufgreifen lassen, so hat er dagegen für's Herrnhuterthum aus Zinzendorf geschöpft, in dessen Aeußerungen mit der ursprünglichen Lebendigkeit auch gerade die einseitigsten Extreme und Extravaganzen sich verbunden haben, ohne daß diese von der Gemeinde selbst, seit sie zu ruhiger Besinnung über ihre Lehrweise gekommen ist, jemals sanctionirt worden wären (die neueren „Synodalverlasse" der Brüdergemeinde mit ihren officiellen Erklärungen über das Verhältniß zu den Confessionen sind bei Schneckenburger, vgl. S. 152 ff., auch von dem die Literatur nachführenden, sehr verdienten Herausgeber

nicht einmal genannt). Von Plitt freilich wäre zu wünschen ge-
wesen, daß er doch wenigstens im geschichtlichen Interesse noch
mehr, als er es thut, auf die, von ihm bei Seite gelassenen be-
sonderen Eigenthümlichkeiten des Stifters der Gemeinde sich
beziehen mögen.

Charakteristisch für eine aus der Brüdergemeinde hervorgegangene
Dogmatik wird man nun sogleich den Titel finden: „Evange-
lische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung."
So wenig hat der Verfasser sich gescheut, gewissen Kritikern
vornherein den Argwohn und Vorwurf an die Hand zu geben,
er eine „subjectivistische" herrnhutische Herzenstheologie vortrage.
Wir fügen jedoch sogleich auch die Bemerkung Plitt's bei:
werde kein rechter evangelischer Theologe dahin mißverstehen,
sollte dadurch eine zweite Erkenntnißquelle der heiligen Schrift
nebengeordnet oder gar über sie gestellt werden; es solle viel
nur damit gesagt sein, daß seine Lehre weder auf ein einseitiges
Schriftprincip in buchstäblich gesetzlicher Weise, noch auch auf ein
unevangelisches, mechanisch traditionelles Confessionsprincip sich gründe.
Seine wirkliche Ausführung zeigt dann, daß ihm eben im Zu-
sammenhange mit den unabweisbaren Thatsachen der inneren Er-
fahrung vor Allem derjenige göttliche Charakter der heiligen Schrift
feststeht, vermöge dessen das christliche Erkennen, auch wo es
Zusammenhänge der objectiven Wahrheiten unter sich selbst und
unseren inneren Zuständen noch nicht klar durchschauen kann,
ihr objectives Zeugniß von diesen Wahrheiten sich beugen
Nach diesem Grundsatze verfährt er bei der Ableitung aller
men, so sehr er auch zugleich den Inhalt der inneren Zeug
als solchen auszuheben und jene Wahrheiten durch Beziehung
diese Zeugnisse uns nahe zu bringen versucht. Dazu will er
einzelnen Schriftaussagen nicht in ihrer Vereinzelung aufneh
sondern will tief in dasjenige Lehrganze oder diejenige Lehrauf
ung eindringen, der sie ursprünglich angehören; der Gebrauch,
chen ein Spangenberg in seiner Idea fidei fratrum von
heiligen Schrift gemacht hat, läßt so mit demjenigen, welcher
gemacht worden ist, in Hinsicht auf Tiefe, Gründlichkeit und
fassenden Zusammenhang sich nicht mehr vergleichen. — Ver-

Stellung, welche Plitt mit seiner Beziehung auf die christliche
rung doch immer nur unter der Schrift einnehmen will und
nnt, unterscheidet sich nun der Standpunkt und das Verfahren
Glaubenslehre sehr nicht blos von dem Schleiermacher's
sondern auch von dem der kühnen und oft willkürlich sub-
stischen und phantastischen Lehr- und Predigtweise Zinzen-
's. Im Unterschied hievon hat vielmehr gerade an die streng
he Richtung eines Bengel, der vor jener Zinzendorf'schen
r so scharf warnte, unser neuer herrnhutischer Dogmatiker
ngeschlossen. In derjenigen Weise der Schriftauslegung, durch
eine echt christliche Systematik der Glaubenslehre zu er-
n sei, kennt er „keinen besseren Wegweiser als den dafür
nderen begabten J. T. Beck" (Bd. 1, S. 85). Allein
destoweniger will er zugleich mit der Begründung des schrift-
en Glaubens auf die Erfahrung und mit der Behauptung
Geistesprincips gegen einen Buchstabendienst Ernst machen,
n der Bestimmtheit und Unbefangenheit, womit er darüber —
im Unterschied von manchen andern Vertretern eines ähnlichen
hen Standpunktes — sich ausspricht, erkennen wir eben wieder
ige Freiheit, für welche die gläubige Brüdergemeinde eine eigen-
liche Stätte darbietet. Kaum möchte ein anderer, jenen Stand-
theilender neuerer Dogmatiker bei einer so principmäßigen
thatsächlichen Hingabe an die Schriftzeugnisse zugleich so offen
ausdrücklich von vornherein zu erklären wagen, daß seine
benslehre eine „Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung"
wolle. So sehr ferner Plitt bei seinen materiellen Lehraus-
ngen mit voller Hingebung und mit einem Denken, das nach
eigenen Forderung ein „kindliches" sein soll, an den Inhalt
Schriftwortes sich anschließt, sofern will er doch von
überspannt transcendenten Auffassung des Ursprungs und Cha-
der Schrift, von einer mechanischen Inspirationslehre
v. bleiben; er will auch ihr höheres Wesen im Zusammen-
mit dem Walten und Wirken des christlichen Geistes über-
erfassen. Es ist eine „freie, urbildliche Darstellung" des
lischen Lehrinhaltes, was er in der Schrift findet, während,
sagt, eine gesetzlich äußerliche Fixirung desselben der Geistes-

natur des Evangeliums nicht angemessen wäre. In der „neutestamentlichen Begeistung“ stellt er Unterschiede der Art und des Grades auf, wobei er Beck folgt. Er geht aber weiter als Beck in der Anerkennung der menschlichen und geschichtlichen Seite der heiligen Schriften. Insbesondere beachtet er beim Gebrauche der neutestamentlichen Schriften geflissentlich und eingehend die verschiedenen Typen der Anschauung und Lehrweise; hierin erinnert er an Schmid; ihn nennt er auch zusammen mit Beck einen treuen Schrifttheologen, bei welchem förderude Handreichung für die schriftmäßige Grundbestimmtheit des evangelisch-dogmatischen Standpunktes zu suchen sei. Bei allen, auch den am höchsten begeisteten neutestamentlichen Zeugen will er Einflüsse ihrer menschlichen, natürlichen Individualität anerkannt und in ihren Schriften nicht Alles gleichmäßig als „Wort Gottes“ bezeichnet sehen. Was die Anwendung dieses Namens auf die heilige Schrift als Buch betrifft, so erklärt er: die Bezeichnung habe keinen unmittelbaren Schriftgrund, am wenigsten im Sinne einer solchen Ausschließlichkeit und Unmittelbarkeit, wie sie mit derselben oft verbunden werde; sie könne nicht mit Fug dazu gebraucht werden, die Göttlichkeit jedes Wortes, Satzes oder Schrifttheils ohne Weiteres zu beweisen; was dann Plitt in dieser Bezeichnung anerkannt haben will, ist dies: „daß das Ganze der Schriften das von Gott gegebene Gefäß seiner Heilsoffenbarung an die Menschheit ist, dessen unter seiner Leitung geschichtlich [illegible] verbundene einzelne Theile sämmtlich ihre bestimmte organische Beziehung zum Mittelpunkte der Offenbarung, dem Worte [illegible] Christo, und damit auch ein jeder seine eigenthümliche Bedeutung und Geltung haben.“ Wie er den eigentlichen religiösen Wahrheitsgehalt und das auf ihn gerichtete Wirken des göttlichen Geistes von äußeren Elementen und Formen des Schriftwortes und den hierauf wirkenden menschlich-geschichtlichen Einflüssen scheiden will, wird man z. B. aus seiner eben nur in gewissen Grundwahrheiten sich concentrirenden Anwendung der mosaischen Schöpfungsgeschichte sehen; er acceptirt dabei die Vorstellung von „einer [illegible]sion rückwärts“ und erklärt die hier uns vorgelegte Offenbarung für eine solche, welche, während sie mit ihrem wesentlichen Gehalte der Bestimmung für alle Zeit gerecht werde, doch in ihrer Ein-

ung ebenso sehr dem nächsten Bedürfniß und Verständniß der ... Zeit Rechnung trage. — Fragt man, wie weit die Ein... e menschlicher Individualität und menschlicher Schwäche auch ... die Form und den Inhalt der heiligen Schrift sich ausdehnen ... wie weit einzelne in der Schrift zur Sprache kommende Dinge ... auch schon ihrer ganzen Natur nach wesentlich blos Gegen... einer weltlichen und beschränkten menschlichen Erfahrung haben ... müssen, so sehen wir den Verfasser in dieser Hinsicht auch ... sehr bedeutenden, stillschweigenden und ausdrücklichen Zugeständ... nicht zurückschrecken. Während er auch der Bibel einen gött... lichen Charakter beilegt, so läßt er doch die Einwendung gel... daß dieser nicht in demselben Sinne ihr zukomme wie Christo, ... Christus (und eben nicht desgleichen bei ihr) mit der Sünde ... Element des religiösen Irrthums oder der „unganzen" Wahr... erkenntniß ausgeschlossen sei; wir dürfen, sagt er, so auch nicht ... einige Buch an die Stelle des Herrn treten, sondern durch ... nur zu Ihm uns leiten lassen; auch schon die Gläubigen der ... ischen Zeit haben so schon in verschiedenem Maß begeistete ... nicht immer durchaus einige Vermittler der Wahrheit gehabt ...). Indem er hiernach auch für das Gebiet der religiösen ... heit selber, deren höchste urbildliche Ausprägung durch ein ... eres Wirken des Geistes er in der Schrift behauptet, dennoch ... zugibt, verwahrt er sich nur zugleich dagegen, daß irgendwo ... ganzen heiligen Schrift auch „Falsches, wesentlich Fal... zu finden sei, wodurch auch ein einfältig und aufrichtig nach ... und Wahrheit suchendes Herz ohne seine Schuld irregeführt ... könnte"; Gott, sagt er, habe in dem Buch, welches nach ... Providenz zum unentbehrlichen Quell der Heilserkenntniß ... Kirche auf immer geworden sei, seinen Kindern nicht statt ... es einen Stein, statt des Fisches eine Schlange gegeben ... I. 52 f.). — Plitt weiß wohl, wie bedenklich seine freiere ... ssung des Schriftwortes manchen redlichen Gemüthern, be... ers aus praktischen Rücksichten sein werde. Er weiß: „jeder ... liche menschliche Irrthum, jeder Gedächtnißfehler, je „eigene ... it" u. s. w. möchte Derjenige durchaus leugnen, der sich noch ... brauch fühlt, kraft der Erkenntniß des Geistes und Wesens

der Offenbarung im einzelnen Falle zwischen Wesentlichem [und] Unwesentlichem mit Sicherheit zu unterscheiden, wie das [na]mentlich in der christlichen Laienwelt und besonders bei den [An]fängern im Glauben kaum anders sein kann". Auch warnt e[r vor] unzeitigen und gewaltsamen Versuchen, den noch halb kna[ben-] halb kinderhaft denkenden Christen die Schranken und S[tützen,] deren sie noch bedürfen, wegzureißen. Das nun aber, worau[f] mit dieser freieren Auffassung der Schrift immer zurückge[wiesen] werden, ist das von oben mitgetheilte, durch's Schriftwort vermittelte eigene innere Geisteslicht oder eben jene innere [Erfah]rung. Getrost verläßt sich Plitt darauf, daß jedes „offene [Auge] auch gerade unter den Mängeln, welche die äußere Erscheinu[ng der] Schrift habe, die durch's Ganze hindurchgehende Einheit des [heiligen] Geistes erkennen werde, der Allem, was dem natürlichen [Menschen] nahe liege, so ganz entgegengesetzt sei und der Schrift den u[n]deutigen Stempel des göttlichen Ursprungs gebe. Er ist übe[rzeugt,] daß, wie Jeder in letzter Instanz nur vermöge des unmitt[elbaren] inneren Zeugnisses des Geistes aus dem Worte zum G[lauben] kommen könne, so eben derselbe in alle Wahrheit leitende [Geist] auch, wo es Noth thue, die erforderliche Kraft verleihe zum [Unter]scheiden des Wesentlichen und Unwesentlichen oder doch zum [geduldigen] ältigen Stehenlassen dessen, was für die Zeit noch nicht vers[tanden] werde. — Indem ich mit dieser freieren Auffassung mich m[it ein]verstanden erklären kann, mache ich wiederholt darauf aufmerksa[m, daß] wir in Plitt's Glaubenslehre zugleich ein recht klares Beispie[l] haben, wie gut gerade mit ihr die innigste Liebe zur Schrift [und] tiefste Hingabe in ihre Zeugnisse sich vereinigen läßt. W[enn] übrigens Plitt nur vor unvorsichtigem Vortrage derselben [warnt] und die richtige Inspirationslehre als eine Speise erst f[ür die] „Vollkommenen" bezeichnet, wird bei aller Zustimmung hiezu a[nderer]seits auch noch zu bemerken sein, daß zwar solche Schwache u[nd Un]mündige, welche bisher im Glauben an eine mechanische und d[iktatorisch] gesetzliche Inspirationstheorie feststehen, nicht voreilig aus de[mselben] herausgerissen werden dürfen, daß es aber gerade in der [Gegen]wart nicht minder unangemessen wäre, wenn man solchen S[chwach]gläubigen, welche bereits in kritischen Zweifeln gegen den gl[...]

Ursprung und Charakter der heiligen Schrift sich bewegen, zuerst eben diese Theorie aufdringen oder neu befestigen wollte, um von ihr aus erst zur Speise für die Vollkommenen sie weiterzuführen.

Man hat wohl einen Herzensglauben und eine Herzenstheologie im Gegensatz gegen Schriftglauben und schriftgläubige Theologie für echt herrnhutisch erklärt; wir haben bemerkt, wie hingegen Plitt in dieser Beziehung sich stellt. Man setzt sodann die herrnhutische Auffassung des Herzens und inneren religiösen Lebens selbst wesentlich darein, daß jenes der Ort der Gefühle sei und dieses ganz im Gebiete der Gefühle sich bewege; und dasjenige Recht, welches man hiezu gehabt hat und noch jetzt hat, soll auch von uns keineswegs geleugnet werden. Bei Plitt aber fällt nun neben aller Bedeutung, die er dem Gefühle beilegt, ganz besonderer Nachdruck auf das ethische Moment in Religion und Christenthum. Indem er die Religion „wesentlich Herzensleben“ nennt, versteht er hierunter „persönliches Leben, durch eine innerste Grundrichtung alles Erkennens, Fühlens und Wollens getragen und bestimmt“ (1, 4). Und da lehrt er nun ein Empfinden und unmittelbares Erfahren des Göttlichen, zugleich aber eben mit besonderem Nachdruck ein freies, ethisches Einswerden mit demselben; Religion sei bewußte und freie Beziehung des gesammten inneren und äußeren Lebens auf Gott, Herzens- und Lebenshingabe an Gott. Der Glaube, und zwar dann ganz besonders der christliche Heilsglaube, ist ihm „intensive persönliche That, Act des innersten Herzens, Grundrichtung in Bezug auf das Denken und Wollen“ (2, 40); er will den Glauben so auch in die unmittelbarste Einheit mit der Liebe setzen; Alles liegt ihm dabei wesentlich an der Herzensstellung der ethischen Persönlichkeit zu Gott in Christo. Auch von der Theologie oder der wissenschaftlich vermittelten christlichen Erkenntniß fordert er so, daß sie „auf dem Glauben als ethischer Grundrichtung ruhe“ (1, 89)[a]. — Dieses sein besonderes

a) Es sei mir hierbei diese persönliche Bemerkung gestattet: daß ich selbst einer solchen Betonung des Ethischen auf's Entschiedenste Recht gebe, ja wohl noch schärfer als Plitt zwischen dem Momente des Gefühls und dem ethischen

Interesse für's Ethische durchdringt dann auch seine A[illegible]
und Darlegung der einzelnen materialen Lehrpunkte und Le[illegible]
seine Darstellung des Wesens und der Eigenschaften Gott[illegible]
tief eingehenden anthropologischen Auseinandersetzungen, se[illegible]
gründung der Art, wie durch Christus das Heil für die [illegible]
ladenen Sünder ausgewirkt worden sei, seine Bestimmung de[illegible]
ordnung u. s. w., — bis zu den letzten eschatologischen [illegible]
über die Normen des jüngsten Gerichtes, über eine allen [illegible]
möglich gemachte Selbstentscheidung für oder gegen das H[illegible]
eine angebliche Apokatastasis.

Sieht man für die herrnhutische „Herzenstheologie" [illegible]
als charakteristisch an, daß sie in ihrem Subjectivismus n[illegible]
dogmatischen Arbeiten und Festsetzungen der kirchlichen Ve[illegible]
heit und überhaupt der objectiven Kirche wenig frage, un[illegible]
wohl auch, daß sie statt dessen den dogmatischen Eigenthüml[illegible]
und Sonderlichkeiten Zinzendorf's und seiner ersten Geister
sich ergeben habe; so finden wir hiegegen nun bei Plitt ei[illegible]
eine gewissenhafte Rücksichtnahme auf die altkirchliche
tradition und ganz besonders auf die reformatorische
anderntheils ein unbefangenes Urtheil auch gegenüber von
ältesten herrnhutischen Typus. Unserem Verfass[illegible]
aber — und zwar ihm eben als einem Theologen der B[illegible]
meinde — ist gegenüber von allen den geschichtlich ents[illegible]
und allen den möglichen Ausprägungen des Dogma's und [illegible]
fessionen vor Allem das eigen, daß er überhaupt und vo[illegible]
herein freien Raum für Verschiedenheit innerhalb der Ein[illegible]
hiemit auch für das durch keine zu enge Formel gebund[illegible]
theilen und Weiterstreben des einzelnen Dogmatikers hab[illegible]

Momente als denjenigen, mit und in welchem Glaube und echte [illegible]
tät erst sich verwirkliche, unterscheide, mag zwar Jeder leicht an[illegible]
Schrift „der Glaube u. s. w." (1859) und aus meiner Abhandlun[illegible]
Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. 4, H. 1, ersehen; denno[illegible]
auch hier ausdrücklich ausgesprochen, nachdem Kahnis (luther. [illegible]
Bd. 1, S. 142) mich einfach als Genossen der „Gemüthstheolo[illegible]
geführt hat, und zwar neben Carlblom, welchen gerade ich dort [illegible]
Seite hin bekämpft hatte.

schon in seiner Betrachtung der heiligen Schrift selbst, so legt vollends auch mit Bezug auf die aus ihr schöpfende Lehrbildung das Gewicht auf den Unterschied zwischen Wesentlichem und re- Unwesentlichem oder minder Wesentlichem. Während er recht weiß, daß die ganze Wahrheit Ein objectives Ganzes ist, scheidet er zwischen Centralem und Peripherischem, will dieses vom Centrum aus begriffen sehen und erklärt es nun geradezu unvermeidlich, daß bei solchen Stücken, welche in ihrer mehr pherischen Stellung auf dem längeren Wege vom Centrum aus ter verfehlt oder falsch gesehen werden, während unserer Zeit Glaubens und Forschens und nicht des Schauens in Folge der nichfaltigkeit menschlicher Individualitäten, Bedürfnisse, Gaben, fen u. s. w., endlich auch in Folge der Mannichfaltigkeit der riftzeugnisse selbst verschiedene Resultate zu Tage kommen: ie lebendige christliche und kirchliche Theologie, wie kein gesun- christliches und kirchliches Leben, ohne Anerkennung der Tro- l" (1, 100). Wir verweisen hiefür zugleich auf seine Ab- lung, welche seither im 9. Bd. der Jahrb. f. deutsche Theol., 521 ff. erschienen ist. Spangenberg, sein Vorgänger in Brüdergemeinde, ist es, dessen „edlem Vorbild" in der Idea fratrum er in der eigenen dogmatischen Arbeit mit der eit des Geistes nachfolgen will. Und vermöge desselben Stand- es hat er auch die katholische Lehre so in den Kreis seiner achtung ziehen wollen, daß er sie nicht blos bekämpfe, sondern nach verstümmelten Wahrheiten in ihr forsche; das habe zwar Spangenberg, wohl aber mehrfach Zinzendorf gethan, der alb neben seinen hundert anderen Schmähnamen auch den eines tokatholiken bekommen habe. Plitt's Buch muß vermöge dieses dpunkts für die Brüdergemeinde und das Bewußtsein, welches sie hrer eigenen Glaubens- und Lehrweise und dem Verhältniß ihrer en zu einander hat, ein sehr wichtiges Werk sein. Und es tet zugleich tüchtig mit an den neueren Verhandlungen der chen Theologie überhaupt über Confessionen, Consensus, Union w. Das aber versteht sich bei unserem Verfasser von selbst, er mit einer Union des Indifferentismus oder der Negation s zu schaffen haben will. Dabei erklärt er mit Entschiedenheit;

daß der Geist des Bekenntnisses in der durch Zinzendorf erneuerten Brüdergemeinde vorwiegend, ja wesentlich lutherisch von Anfang an gewesen sei und noch sei. Und ebendasselbe haben wir nun auch in Betreff seiner eigenen Glaubenslehre anzuerkennen; so spricht er z. B. gleich hinsichtlich der Lehre von der heiligen Schrift oder von der Norm und Quelle der Wahrheit dem lutherischen Geiste die größere Freiheit und Geistestiefe zu. Nur müssen wir sogleich beifügen, daß er, was die Theologie des Reformationszeitalters betrifft, doch vorzugsweis an Melanchthon sich gewiesen zu sehen bekennt: diesem, sagt er, sei es zwar bei dem Bestreben, die anfängliche Ausformung der lutherischen Theologie im Geiste der Schrift hie und da zu berichtigen, nicht vollständig gelungen, auch deren ursprüngliche Kühnheit und Tiefe allenthalben zu bewahren, und die volle Wahrheit werde öfters nur so zu gewinnen sein, daß für den lutherischen Urgedanken im Geiste der melanchthonischen Theologie ein reicherer und schärferer Ausdruck gesucht werde; aber die bescheidene Vorsicht und praktische Einfalt der letzteren lasse diesem Streben auch einen freien Raum; — Spangenberg's Lehrdarstellung zeige mit Melanchthon's mildem und klarem Geist oft überraschende Verwandtschaft, während Zinzendorf Vorzüge und Mängel vielmehr mit Luther gemein habe. Uebrigens bemerkt Plitt selbst, daß vermöge seines ganzen Standpunktes seine Lehrdarstellung überhaupt mehr den Charakter der biblischen Systematik behalte, als in den einer sonderkirchlich scharf ausgeprägten Dogmatik eingehe; so verhält es sich auch wirklich mit ihr, doch setzt sie sich weit mehr, als die eines Spangenberg oder als in neuerer Zeit z. B. die Hofmann's und Beck's zugleich mit den kirchlichen Lehrformen auseinander, schließt sich nach selbständiger Prüfung an sie an und trägt selbst eine Gestalt, wonach sie eben evangelische Glaubenslehre auf Grund der Schrift und nicht etwa biblische Dogmatik zu heißen hat. — Bei alle dem weiß nun der Verfasser recht wohl, daß der Vorwurf einer „Ja- und Nein-Theologie", welchen der einseitige Confessionalismus der Union macht, auch ihn treffen werde. „Wir wollen", sagt er (1, 110), „diesen Vorwurf getrost tragen und von dem Herrn selbst lernen, dies Jenen so verdächtige ‚Weder — Noch' gegenüber dem einzelnen kirchlichen Lehrsatz als solchem und seiner

gebenen Fassung richtig zu verbinden gegen den Geist und das Wesen der allgemein-kirchlichen und evangelisch-kirchlichen, zunächst der lutherisch-brüderlichen Lehrtradition, indem wir Christi Wort an die Samariterin Joh. 4, 21. 22 mutatis mutandis auf das Verhältniß anwenden."

So weit nun Plitt wirklich über die Lehrformen der alten Kirche, der Reformation oder auch der Brüdergemeinde hinausstrebt, findet er dazu sich veranlaßt eben durch die heilige Schrift und zugleich durch die Interessen des inneren Lebens und die Ergebnisse der innern Erfahrung, die eben auch den Blick in die Schrift schärfen und ihrerseits durch die richtig erkannten Schriftzeugnisse bestätigt werden müssen. Es ist aber hiebei ganz besonders jenes ethische Moment, das bei seiner Beurtheilung der überkommenen Lehrformen in Uebereinstimmung mit dem Inhalte des Schriftwortes sich geltend machen will. — Er verfolgt in solchen Versuchen der Weiterbildung des Dogma's (ausgenommen wohl nur gewisse Sätze seiner Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, wo ganz specifische Einflüsse der Brüdergemeinde sich kundgeben) mit anderen neueren Theologen eine und dieselbe Bahn; doch nicht minder sehen wir auch, daß es der Drang eigener Forschung, eigenen Denkens und vor Allem eigenen inneren Lebens, eigener innerer Erfahrung ist, der ihn treibt, diese Wege mit zu verfolgen. — Zugleich sei hier bemerkt, daß er auch von demjenigen Gebiete, welches sonst eine „Glaubenslehre" oder Dogmatik in der neueren Theologie behandelt und, wie mir unstreitig scheint, gemäß ihrem Begriff und dem Wesen der Gegenstände wirklich zu behandeln hat, in der großen Ausdehnung abgeht, mit welcher er auch Grundlehren der Ethik, d. h., kurz gesagt, das ganze Centralgebiet des sittlichen Lebens (Grundtugenden, Stufen, Aufgaben, Normen, Motive desselben) in seine Darstellung hereinzieht, sodann bei der Lehre von der Kirche auch den Fragen über die Verfassung, das Verhältniß zum Staat u. s. w. eine wenigstens kurze Erörterung zu Theil werden läßt. Man mag hierin einen Einfluß sehen, welchen die praktische Richtung des Herrnhuterthums und sein Werthlegen auf die äußere Ordnung der Gemeinde auf die Plitt'sche Arbeit geübt haben. Jedenfalls aber ist anzuerkennen, daß er in materieller Beziehung den Unterschied zwi-

schen dem objectiv Gegebenen und von Gott Gesetzten und G
als solchem und zwischen dem Gebiete der menschlichen
bestimmung als solcher, welches wir eben der Ethik zurech
wohl kennt und festhält, daß er ferner keineswegs das B
den Bestand der Kirche an gewisse einzelne Verfassungsf
binden geneigt ist. Und ihrem inneren Werthe nach gehö
gerade jene ethischen Ausführungen zu den dankenswerthest
welche der Verfasser in seinem Buch uns bietet. Daß er
doch vielmehr einem eigenen Werk über Ethik vorbehalten h
wohl mit dem Umstande zusammen, daß in den Vorlesu
theologischen Seminars der Brüdergemeinde, welchen Plitt
zu dienen haben wird, der Ethik kein eigener, selbständiger
eingeräumt ist.

Was im Einzelnen jene Versuche dogmatischer Fortbild
mit Abgehen von den alten kirchlichen Lehrformeln anbel
finden wir einen solchen schon in der Trinitätslehre
fassers. Plitt nämlich will (ähnlich wie z. B. Geß) innen
Gleichheit der drei Personen einen gewissen Subordinati
Er findet ihn in der Schrift, und er macht auch für i
ethischen Gesichtspunkt geltend: die abstracte Unterscheidu
Mehrheit von göttlichen Personen, welche in allem We
einander absolut gleich seien, und auch die blos äußere Be
der drei durch den gesetzten Ursprung der zweiten aus d
und der dritten aus jenen beiden genüge nicht, um ein
seliges Leben der Geistesliebe einigermaßen verstehen z
ferner müsse das göttliche Innenleben auch in seiner wa
bildlichkeit für den gesammten Kosmos des geschaffenen, ab
Lebens in metaphysischer und ethischer Hinsicht zur Erken
bracht werden: namentlich müsse die ethische Herrlichkeit
endeten heiligen Liebeslebens in ihrer Doppelgestalt als
lassung und Unterordnung, durch beide aber die S
Krone der Liebe, die Demuth, auch im göttlichen Urbil
zur klaren Erscheinung kommen. Zum kirchlichen Bek
meint Plitt, verhalte sich dieser Subordinatianismus nicht
er metaphysisch von der Grundlage desselben abweiche,
nur so, daß er dieselbe vollende und ethisch vornehmlich
Er sei daher nicht wie der historische Subordinatianismus

is für's ahnende Erfassen des Geheimnisses, sondern eine För- ... dafür. Und es solle nun eben hiemit die richtige, lebendige ...these der vorathanasianischen und athanasianischen Theologie ... dem Geiste der letzteren selbst im Unterschied von ihrer ...einungsgestalt hergestellt werden.

...nge schließt sich an diesen Versuch des Verfassers in der Tri... ...lehre der in der Christologie an. Mit großer Entschie... ...heit, obgleich nicht bis zu denjenigen Consequenzen, zu welchen ... (und zwar meiner Ansicht nach richtig und nothwendig) in ...triff des Sündigenkönnens Christi fortgeschritten ist, geht hier ... auf den Weg der so genannten neueren Kenotiker ein. In ... heiligen Ordnung, nach welcher uns durch Christus und in ...ihm das Leben mitgetheilt werden sollte, findet er begründet, ... dieser die Fülle seiner Herrlichkeit nach der metaphysischen Seite ... in's irdische Dasein mitgebracht, daß vielmehr die selbsthin... ...de Liebe in tiefster Herablassung und Selbstentäußerung erst ...ständig an unserem Wesen theilgenommen habe, um dann voll... ...dig mittheilen zu können. Und die Möglichkeit dieser Selbst... ...äußerung liegt ihm eben schon in jener ewigen Stellung des ...nes gegenüber vom Vater. Zugleich findet er für dieses Ernst... ...en mit der Kenosis einen Vorgänger schon in Zinzendorf, der ...unter die menschliche Seite Jesu in ihrer Knechtsgestalt so be... ...und in paradoxen Ausdrücken übertrieben habe, daß er selbst ... umlenken müssen, dem indessen doch nur mit Unrecht (von ...mer) vorgeworfen werde, daß er sich den Logos in einen armen ...ler verwandelt denke.

Am directesten bethätigen sich die ethischen Principien des Ver... ...ers, wie sich erwarten läßt, in seinem Verhältniß zur kirchlichen ...e vom Sündenstande und von der Aneignung des Heils. ...r können die Grundanschauungen, auf welchen seine eigene Lehr... ...tung ruht, wohl darin zusammenfassen, daß er in's Wesen ... Persönlichkeit als unveräußerliches Moment eine Freiheit setzt, ...möge deren sie, wenn auch nur auf Grund gegebener Kräfte ... steter Hinnahme von oben, ihren eigentlichen sittlichen Charakter selbst geben müsse, — eine Freiheit, die auch durch die angeborene ...haftigkeit noch nicht schlechthin aufgehoben sei und hier gerade

auch in ethischer Beziehung sich noch äußern könne und se
erst mit wahrer persönlicher Schuld verbundenen Fortschritt
Sündhaftigkeit hervorbringen, — eine Freiheit, die endlich geg
vom christlichen Heil in der Form einer freien Hinnahme de
sich bethätige. Er weiß, daß er hiemit von der augustinisch
matorischen Lehrform abgeht. Aber wie zwischen der vorc
sianischen und athanasianischen, so will er auch zwischen de
augustinischen und augustinischen Theologie eine Synthese vers
er findet sie vorbereitet durch die Schritte, welche Melanchth
than, und durch die Art, wie vor Anderen auch Zinzendo
Spangenberg diesen Weg weiter betreten habe. Er könne
Plitt, weder eine Schuld, noch eine Macht der Sünde üb
Person zugeben, welche unmittelbar oder mittelbar auf uns
naturhaftem Wege (so auf dem Wege der Vererbung) eing
und doch eine absolute wäre. Man dürfe so wenig eine
sistibilität der Erbsünde lehren, als eine Irresistibilität der G
die eben jener nothwendig correspondire; der gefallene Men
noch nicht schlechthin todt, sondern werde dies erst, wenn
zwar aus Anlaß der ererbten Sündhaftigkeit, aber doch erst
der ihm noch gewährten persönlichen Freiheit — mit Bewu
— Princip gegen Princip — wider Gott sich auflehne; und
die bewußte und freie Verwerfung der Erlösungsgnade führe
vollständige und endgültige Verdammung herbei. Andererseit
dessen protestirt Plitt gegen die, theilweise auch von der „n
gläubigen Theologie" angenommene Ansicht, nach welcher der M
aus eigener Kraft eine solche Widerstandsfähigkeit gege
sündhaften Hang habe; vielmehr gebe es überhaupt kein e
Gute des Geschöpfes, und der gefallene Mensch habe jene F
keit nur in Kraft der Gnadenzüge, die eben auch vor und a
halb der Erlösung durch Christus in mancherlei Art an die G
ergehen. Eben als „receptive Potenz gegenüber der gött
Erweckungsgnade aller Art" lasse der sündhafte Hang die e
Persönlichkeit doch noch wesentlich fortbestehen. Dem Me
werde so „durch Gottes Gnade entweder blos innerlich in
knüpfung an das Gewissen oder zugleich äußerlich, durch a
Menschen, durch merkwürdige Führungen, σημεῖα, wären es
Orakel wie jenes delphische γνῶθι σεαυτόν, oder Tr

gl. Spangenberg, Idea § 37 cit. Hiob 33, 15 ff.), wie die der
agier, u. dergl. m. eine Hand geboten, d. h. Licht und Kraft
eben." Während ferner nach Plitt jedes Moment des Lichtes
e gewisse aufweckende Kraft hat und während jedes Moment des
horsams oder des Sicherleuchtenlassens den Geweckten stärkt, will er
dererseits streng daran festhalten, daß auch im Genusse solcher gött-
her Anregungen und Kräfte die Entwicklung des Sündenkeimes zum
llen Verderben doch nur relativ aufgehalten, daß aber erst im
en Genusse der siegreichen Gnade Christi jenes im Keime vor-
dene organische Verderben durch eine wahre Wiedergeburt im
auben wesentlich und principiell aufgehoben werde; so bestehen
h, wie er sagt, jene Grade des geweckten Lebens blos vor der
edult der göttlichen Gnade, während dabei die Menschen all-
mal Sünder und der Wiedergeburt bedürftig bleiben; es werde
er durch jene Wirksamkeit Gottes an die Herzen die Persönlich-
t und ihre Freiheit reservirt auf eine dereinstige Wieder-
rstellung zur vollen Selbstbethätigung für's Gute oder Böse.
litt will für diese Synthese der verschiedenen Seiten vornehmlich
das abschließende Zeugniß des Johannes sich halten. Nur ver-
öge dessen, daß so vor der Darbietung der erlösenden Gnade
och keine absolute Sünde und Schuld da sei, findet er auch die
rlösung selbst möglich. Schon von hier aus ergibt sich, wie ihm
nn auch bei der Aneignung der eigentlichen Erlösungsgnade alles
ewicht auf die freie Receptivität fallen mußte. Mag man diese
edanken Plitt's für richtig finden oder nicht, — auf keinen Fall
ird man sie darauf abfertigen können, daß man sie, wie in sol-
en Fällen Viele zu thun lieben, sie mit einem älteren Ketzer-
men belegt; man hat ihm nachzugehen in seiner selbständigen,
n zusammenhängenden Deduction und Entfaltung derselben und
der tief dringenden und umsichtigen Erörterung der Schrift-
d Gewissenszeugnisse, aus welchen er sie schöpft und in welchen
auch meines Erachtens, so manche Mängel ihrer Ausführung
haften mögen, doch nach ihrem wesentlichen Sinn und Ziel wirk-
ch guten Grund haben. Hier übrigens, wo wir vom Verhält-
ß der neuen Lehrdarstellung zu den geschichtlich vorliegenden Lehr-
rmen handeln, müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß
rüber der Verfasser selbst nicht ganz klar geworden zu sein

scheint. Wir finden keine Abweichung von der augustinisch-protestantisch-kirchlichen Lehre nicht blos (worin er selb[st] wesentlich setzt) in seiner Behauptung derjenigen Elemente [gött]lichen Persönlichkeit, welche er im Subject auch neben der sünde fortbestehen läßt, sondern ganz vornehmlich eben in Ansicht von der Kraft der von oben über das Subject komme[nden] Anregungen, welche auch außerhalb der christlichen Heilsoffe[nba]rung Statt haben sollen. Und zwar geht er in der Annahme [sol]cher Erweckungen auch auf heidnischem Gebiete weit auch über was ein Melanchthon je gelehrt hat, hinaus, während er [doch] in Hinsicht auf's eigene Wirken und Verhalten des Subjects [den] Standpunkt der Gnadenlehre noch schärfer als Melanchthon [be]wahrt, daß er das freie ethische Verhalten des letzteren doch [zu]nächst ganz nur in ein Recipiren setzt. Andererseits aber geht [er,] was die Kraft solcher Anregungen, die auf alttestamentlichem [Ge]biete erfolgten, anbelangt, grundsätzlich gerade nicht so weit [als] die traditionelle kirchliche Lehre sammt Melanchthon, da er [ihnen] ihnen gegenüber — im Einverständniß mit der ganzen neu[eren] „gläubigen Theologie" — die Möglichkeit einer Wiedergeburt [erst] für den Neuen Bund statuirt. In der Entschiedenheit, womit [er] für den Menschen statt eines möglichen Besserwerdens aus eig[ner] Kraft doch nur ein „Sicherleuchtenlassen" lehrt, unterscheidet [er] sich auch von der unbestimmten Lehrweise eines Spangenberg, [wel]chem man hier mehr Semipelagianismus vorwerfen mag (vgl. dessen Idea etc. § 270); wollte er hier noch entsprechende [ge]schichtliche Vorläufer für sich suchen, so möchte er sie etwa in [den] strenger gesinnten Quäkern finden. Weiter endlich schlägt er [jene] Kraft doch nicht so hoch an, als ein Spangenberg oder die Q[uä]ker gethan haben. Nach ihm nämlich wird durch sie und [durch] das Verhalten der Menschen zu ihnen doch nur eine vorläufi[ge] Krisis oder Entscheidung herbeigeführt. Während Spangenberg [für] die Heiden, obgleich sie auch nach ihm (§ 55) erst durch [den] Glauben an Christus neue Creaturen werden können, doch [an]nimmt, daß ein Theil derselben schon vermöge des Gehorsams [ge]gen jene Anregungen auf Grund des auch für sie gültigen Opf[ers] Christi vom Weltenrichter zur Rechten werden gestellt werden, kann nach Stier auch für sie eine definitive Entscheidung erst [in]

n vermöge der ihnen dargebotenen specifisch christlichen Erlö-
gnade. Diese Darbietung erfolgt nun nach ihm in der
Predigt. So gehören hier mit seinen anthropologischen
soteriologischen Sätzen noch wesentlich seine eschatologischen
agen.

i der Frage, wie das von der Erlösungsgnade ergriffene und
ergreifen lassende Subject nun der Sündenvergebung und
keit theilhaftig werde, ist für den Standpunkt des Verfassers
Streben bezeichnend, womit er, wie schon oben bemerkt wor-
t, den rechtfertigenden Glauben als mit der Liebe
wesentlich Eins nachweisen will. Eben um's Ethische ist's
wieder zu thun, um's ethische Wesen des Glaubens, um die
e Bedingtheit des Heilsgenusses. Näher angesehen jedoch
mir hier seine Lehre von der reformatorischen nicht einmal
t abzuweichen, als man auch nach seinen eigenen apologeti-
und polemischen Bemerkungen zu Gunsten derselben meinen
. Denn wenn er auch behauptet, daß „der Glaube als
hinkehr und Herzensvertrauen seinem innersten Wesen nach
ebe gleichartig, also selbst schon wesentlich Liebe, die anfan-
Liebe sei", so erklärt er doch nicht minder bestimmt, die
sofern sie schon im rechtfertigenden Glauben sei, verhalte
er doch noch „ausschließlich empfangend", oder „rein recep-
Mit der Kirchenlehre also setzt doch auch er in den Men-
der dadurch gerechtfertigt werden soll, nur ein hinnehmendes
es Vertrauen. Ausdrücklich hält er auch in der Betrach-
es Glaubens selbst eine zweifache Form auseinander: zu-
sei der Glaube das hingegebene Empfangenwollen des
lichen Herzens gegenüber der Gottesgnade in Christo, —
nachdem die Gottesgnade dem Herzen mitgetheilt worden,
ie actuelle Reception, der wirklich vollzogene Empfang,
rtwährende freibewußte, stetige Empfangen neuer Gnade und
Und eben hiermit erst läßt er nun die Liebe zu einer
n oder wiedergebenden werden, — das heißt, wie wir wer-
ifügen dürfen, zur Liebe in demjenigen Sinne des Wortes,
lchem die reformatorische Lehre überhaupt erst das Wort
will angewandt haben. Die Liebe in diesem Sinne macht
ch auch er nicht zur Bedingung, sondern zur Frucht der

Rechtfertigung. Und mit Bezug auf das Leben des Christe
einmal in jenem herzlichen Vertrauen Gnade empfangen hat,
er nun noch stärker, als er es wirklich (2, 43) thut, sich
berufen, daß auch Luther „den Glauben keineswegs der Li
schroff entgegengesetzt habe“. Wohl aber wird sich jetzt die
erheben, ob nicht, wenn das Empfangen oder Empfangen
und die Gesinnung und das Verhalten desjenigen, der emp
hat, wirklich so auseinanderzuhalten und namentlich mit
auf die Bedingung der Rechtfertigung so getrennt zu halten
die reformatorische Lehre doch auch guten Grund dazu hat,
schiedene Namen für Beides festzuhalten. Bemerkt doch der
fasser selbst auch von der heiligen Schrift, daß sie, um jen
terscheidung dem praktischen Bedürfnisse gemäß recht ansc
hervorzuheben, in der Regel für die rein empfangende Lie
Ausdruck πίστις, dagegen erst für die andere, auch reprod
Liebe den eigentlichen Ausdruck ἀγάπη gebrauche. Eben jene
muß ich auch dem Bedauern des Verfassers darüber entgegen
daß meine eigene Schrift über den Glauben, dessen Ausein
setzungen mit den seinigen in fast allen wesentlichen Punkten
einstimmend seien, den Satz von der Subsumtion des Gl
unter die Liebe nicht geltend mache (2, 42 Anm.). —
dringt dann Plitt im Gegensatze gegen eine äußerlich jun
Rechtfertigungslehre darauf, daß die forensische Rechtf
gung und die dynamische Gnadenmittheilung jenem
tiven Glauben in unmittelbarer Einheit zu Theil werde.
erkennt nicht blos an, daß die neutestamentliche Bedeutun
δικαιοῦν die forensische sei, sondern er hält auch mit aller
schiedenheit daran fest, daß begrifflich unter allen Umstände
juridische Moment das erste, das dynamische das zweite sei
ist ferner nicht einverstanden mit der von neueren gläubigen
logen vorgetragenen Lehrform, wornach Gott den Glä
darum für gerecht erklärt, weil im Glauben eben schon der
zu aller später entwickelten ethischen Gerechtigkeit liege und
diese schon in jenem ansehe. Er erkennt ihr zwar eine Wa
gegenüber von einem veräußerlichten Glaubensrechtfertigungsb
zu, findet aber bei ihr nicht gehörig unterschieden zwischen
durch die Neugeburt selbst erst actualisirtem Glauben oder

Herzen und zwischen dem Glauben als reiner Receptionswilligkeit, wie er allein zur Rechtfertigung und Neugeburt erfordert werde; in diesem, sagt er, sei nur erst die Möglichkeit für Gott gegeben, in eben dies bereitete Gefäß nun den Keim und dann die Früchte desselben zu legen; man möge diesen, anstatt mit einem Keime lieber, vielmehr mit der weiblichen Receptivität für die factische Empfängniß vergleichen (2, 69). Nachdem Plitt an der obigen Stelle meine eigenen Ausführungen mit jenem Ausdrucke des Bedauerns erwähnt hat, darf ich hier auf sie zurückkommen mit dem Ausdruck der Freude darüber, gerade mit ihm hier in einer Ausführung, die Anderen hyperorthodox oder wenigstens scholastisch subtil geschienen hat, vollständig zusammenzutreffen. — Erst für das Fortbestehen des Gläubigen im Stande des Heiles und für eine endliche Freisprechung im Gericht macht Plitt — in einer Weise, in der er mit andern gut evangelisch gesinnten Theologen zusammenstimmt und die auch ich schriftgemäß finde, die aber freilich unseren alten orthodoxen Lehrformen nicht gemäß ist — auch jenes productive Verhalten desselben als nothwendige Bedingung geltend: so jedoch daß er auch hier jedes eigene Verdienst des Menschen will ferngehalten wissen.

Während Plitt so zu den Grundlehren der Reformation überhaupt sich stellt, läßt gemäß seinem allgemeinen Standpunkt die Stellung, welche er zum Unterschiede der lutherischen und reformirten Lehren einnimmt, sich im Voraus vermuthen. Der calvinische Prädestinatianismus widerspricht natürlich seiner ganzen Gnadenlehre. In der Lehre von den Sacramenten theilt er den Standpunkt derjenigen Theologen, welche hier allen Ernstes eine objective Darbietung des Gnadengutes behaupten, eine wirkliche Aneignung desselben aber nur da, wo das ethische Organ des Glaubens vorhanden ist, zugeben, und was die Lehre von der Taufe anbelangt, das Vorhandensein des Glaubens, eben weil dieser Sache des schon erwachten persönlichen ethischen Lebens ist, bei den neugeborenen Kindern noch nicht zugeben können. Keimhaft indessen wird doch auch nach seiner Lehre durch die Taufe auch schon den Kindern das gotteskräftige Princip des neuen Lebens eingepflanzt; hiezu genügt ihm doch schon das, daß hier ein vor der Hand noch ganz widerstandsloses Gefäß der Gnade vorliege;

erst zur subjectiven Aneignung sei der persönliche Glaube erforderlich. Die Bedeutung des Abendmahles bestimmt er dahin, daß darin vollendet werde „die objectiv reale, aber pneumatische, also zunächst ethisch-persönliche, weiterhin jedoch auch metaphysische, naturhafte, gottmenschliche Wesens- und Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, das Sein Christi in uns“; der unmittelbar gegenwärtige g a n z e Christus werde mit Brod und Wein dargereicht, um durch den gläubigen Genuß der Elemente die innigste geistliche und leibliche Gemeinschaft mit den Seinigen einzugehen. Einen wirklichen Genuß des so bestimmten Sacramentsgutes durch Unwürdige kann er dann nicht zugeben. Er will in dieser Auffassung dem mystisch-praktischen Standpunkte Melanchthon's sich anschließen, geht jedoch bestimmter und tiefer als dieser in den mystisch-realen Inhalt der Gnadenzutheilung ein. Seinen Grundunterschied von Luther können wir wohl schärfer, als er selbst es thut, darein setzen, daß er eine bloße Mittheilung des Leibes Christi (die dann auch den Ungläubigen für ihren Leib zu Theil werden sollte) nicht kennt; dies, daß doch auch Luther ein wahres Eingehen des ganzen Gottmenschen in Ungläubige keineswegs lehrt und daß hierin gewisse Neulutheraner sehr von ihm abweichen, hat er in seinen historisch-kritischen Erörterungen nicht gehörig beachtet (übrigens füge ich gegen jedes Mißverständniß dieser meiner Bemerkung bei, daß ich nicht meine, Plitt hätte, während er solche Neulutheraner abweist, dafür Luthern in jenem Punkte folgen sollen). Hinsichtlich seines Unterschiedes von Calvin ist wiederum schärfer, als er selbst thut, auf die specifische Bedeutung aufmerksam zu machen, welche er für jene Mittheilung Christi an uns dem sacramentalen Act als solchem beilegt. Von einer — auch durch neuere Theosophen behaupteten, z u n ä c h s t leiblichen Wirkung des mitgetheilten Leibes Christi oder von einer „specifisch und unmittelbar substanziellen Nährung des Auferstehungsleibes in uns durch die im Sacrament und nur in ihm mitgetheilte Leiblichkeit Christi als solche“ findet Plitt im ganzen Neuen Testament „schlechterdings Nichts“.

Der Absicht des Verfassers, möglichst viele Wahrheitselemente auch in Begriffen und Sätzen, welche dem K a t h o l i c i s m u s eigen erscheinen, herauszufinden und zur Anerkennung zu bringen,

begegnen wir z. B. in seiner Ausführung über das Verhältniß von Glaube und Liebe mit Bezug auf den Begriff der fides caritate formata, in seiner Ausführung über die Rechtfertigung mit Bezug auf die Lehre von der justitia infusa, in seiner eingehenden Erörterung der Normen des neuen Lebens mit Bezug auf die Idee der consilia evangelica. Wenn es übrigens scheinen könnte, als ob er hiebei selber einen romanistischen Zug hege, so wird vielmehr bei näherem Zusehen sich ergeben, daß er, die protestantischen Principien wahrend, jenen Ideen eine Deutung und Anwendung gebe, die sie nach den Principien und Erklärungen des kirchlichen römischen Katholicismus eben nicht haben. Wenn er nun weiter z. B. hinsichtlich der Fürbitte Verstorbener für Lebende statuirt, daß man eine solche zu leugnen keinen Grund habe, eine Wahrheit der katholischen Lehre findet, zugleich aber dagegen, daß man Jene um eine solche anrufen dürfe, sehr bestimmt sich erklärt, so hat er hiemit für eine Annahme sich ausgesprochen, die meines Wissens doch nie an sich von unserer Kirche verworfen worden und daher auch gar nicht als eine eigenthümlich katholische zu betrachten ist, und hat dagegen das, was das eigenthümlich Katholische ausmacht, doch einfach abgewiesen. Hat er nun aber bei diesem Verfahren, während er einem schönen Geiste christlicher Liebe und Einigung folgen wollte und zugleich die positive Wahrheit festhielt, nicht am gebührenden Einblick in den Gegensatz gegen die Wahrheit, der dort eben doch wirklich und principiell Statt hat, es fehlen lassen? — Der Verfasser bemerkt, daß auf eine früher von ihm veröffentlichte Schrift hin, in welcher er überdies gegen eine Zurechnung seiner eigenen Ansichten an die Brüdergemeinde ausdrücklich protestirt habe, von einem gewissen lutherischen Theologen über diese das Urtheil gefällt worden sei: „sie sei nun aus der Magdalena zur Hure (mit Rom) geworden". Auf eine Polemik von solchem Charakter, für den ich selbst ein gemäßigtes Prädikat nicht suchen will noch kann, war ihm freilich eine Rücksichtnahme nicht zuzumuthen; wohl aber war hier jene Frage von uns aufzuwerfen im Interesse der Sache selbst, um dessen willen hier auch Unklarheit und Mißverstand zu vermeiden ist.

Was die Einflüsse der Zugehörigkeit des Verfassers zur Brüdergemeinde auf seine Arbeit anbelangt, so werden wir diese

ganz besonders auch in seiner sehr schönen, tiefen und reichen Erfahrung der inneren christlichen Lebenszustände und Lebensstufen zu erkennen haben. Von Einflüssen einer einseitigen Vorliebe der Brüdergemeinde für bestimmte Formen dieses Lebens ist hier, wenn man solche nicht geflissentlich eintragen will, gerade Nichts zu bemerken, — vielmehr gerade ein ebenso freier als zarter Blick in die mannichfaltigen verschiedenen Seiten und Formen, in welcher der Eine Heilsproceß bei verschiedenen Subjecten und unter verschiedenen göttlichen Fügungen sich enthalten kann und will. Weiter erinnert uns an jene Einflüsse namentlich der Werth, welchen Plitt auf die Brudergemeinschaft der einzelnen echten Christen unter einander legt, sodann der eigenthümliche Versuch, den er macht, die „Gemeinschaft" und die „Zucht" unter die Kategorie der Gnadenmittel selbst zu stellen — als drittes und viertes neben Wort und Sacrament —, wenn auch nur als „untergeordnete" neben diesen als den „ersten und fundamentalen". — Andererseits haben wir wiederholt hervorzuheben, daß Plitt mit seinem ernsten ethischen Standpunkte ein falsches Gefühlswesen, an welchem die Brüdergemeinde unleugbar lange gelitten hat, entschieden fernhält. Wir machen ferner darauf aufmerksam, wie er in der Trinitätslehre die Verirrungen eines Zinzendorf abweist, wie bei ihm von einer Zurückstellung Gottes des Vaters auch in Hinsicht auf's persönliche Verhältniß der Gläubigen zum Vater und Sohne durchaus Nichts mehr zu finden ist, wie eine sinnlich geartete „Bluttheologie" gegenüber von einer streng besonnenen, an der Kirchenlehre weiter arbeitenden Darstellung des Versöhnungswerkes Christi völlig verschwunden ist, u. s. w.

Auf Plitt's Verhältniß zu Richtungen und Theorien, welche der Geschichte der neueren und neuesten Theologie zugehören, hat uns das bisher Ausgehobene schon mit hingeführt. Eigens sei hier noch die Freiheit und Selbständigkeit bemerkt, die er bei all seiner besonderen Werthschätzung einer auf Bengel's Grund fortbauenden Schrifttheologie doch gegenüber von dem Chiliasmus der Gegenwart und von der damit großentheils verbundenen Theorie über die künftige Stellung Israels behauptet. Ausgehend davon, daß hiefür die eigene Natur der neutestamentlichen Zukunftsoffenbarungen ein erst durch die Erfüllung ganz zu hebendes Dunkel

mit sich bringe, daß indessen auch hiefür doch schon jetzt eine fortschreitende Erleuchtung aus Schrift und Geschichte zu suchen sei, findet er verschiedenartige Vorstellungsweisen darüber in der christlichen Kirche zulässig, beurtheilt dieselben umsichtig und besonnen und bleibt seinerseits wesentlich auf Spener's Standpunkt stehen. Und zwar waltet auch in dieser Kritik Plitt's besonders wieder das ethische Element: es müsse, sagt er, wie vor einem gesetzlichen Hochkirchenthum, so jetzt auch vor der äußerlich entgegengesetzten und doch grundwesentlich verwandten Neigung gewarnt werden, womit jene apokalyptisch-chiliastische Richtung mit mehr oder weniger Gleichgültigkeit gegen das Gut der gegenwärtigen Sonderkirchen alles Heil für Kirche und Staat allein vom Millenium erwarte und dies dann in einer Weise alttestamentlich gesetzlich bestimme, daß hier das Evangelium durch falsche Erhebung der Formen und Verhältnisse jener vorchristlichen Geschichtsperiode beeinträchtigt und verkümmert werde; nach jenen beiden entgegengesetzten Seiten hin mache gegenüber von einem antichristischen Treiben der Gegenwart eine Neigung zu pseudochristlichem Nomismus sich geltend. — Auf Plitt's Annahme einer Heilsdarbietung auch noch für abgeschiedene Seelen, für welche es hienieden an einer solchen gefehlt hatte, und auf den Zusammenhang derselben mit seinen anthropologischen und soteriologischen Grundlehren sind wir schon oben zu reden gekommen. Vermöge eben dieser Grundlehren aber bestreitet er die Lehre von der Apokatastasis: das Werk Gottes an den Seelen drohe bei ihr schließlich doch zu einem höheren Naturproceß zu werden. Nicht abgeneigt ist er indessen der Annahme von einer endlichen Vernichtung der Gottlosen und der Aufnahme einer solchen Lehre — wenn auch nicht in die öffentliche Verkündigung, so doch wenigstens in ein theologisches Lehrganzes; er erörtert diese Frage in gehaltvoller Weise, hat jedoch einer Entscheidung zu wenig auch schon bei der allgemeinen anthropologischen Grundlegung vorgearbeitet.

Soweit Plitt selbst über seine Stellung zu den geschichtlichen Gestaltungen der christlichen Lehre und den verschiedenen Richtungen darin sich ausspricht, zeigt er für den Grundcharakter derselben meist einen feinen Sinn, zugleich im Urtheil eine schöne Milde. Dagegen scheint er das Einzelne der Dogmengeschichte nicht

zum Gegenstande besonderer, scharfer und selbständiger Untersuchungen gemacht zu haben. Manches, was er daraus doch vorbringt, ist ungenau: so, z. B. die von ihm wie freilich auch von Anderen gegebene Darstellung der Lehre Zwingli's von der Erbsünde, als ob derselbe mit ihr — ähnlich wie die Arminianer (1, 306), oder wie der Verfasser selbst — der Freiheit des Menschen mehr Raum gelassen hätte (vgl. hiegegen z. B. den Nachweis bei Sigwart). Und was soll gar die Aussage 2, 60: durch Osiander's unvorsichtige Weise und hochfahrenden Ton, womit er den zur Rechtfertigung gehörigen dynamischen Vorgang behauptet habe, sei Luther immer mehr nach der entgegengesetzten Seite hingeführt worden? wo sollte Osiander während Luther's Leben überhaupt schon so mit seiner Lehreigenthümlichkeit eingegriffen haben? a) Uebrigens erklärt auch der Verfasser selbst in der Vorrede mit aller Offenheit: während in seinem Werke das, was aus Schrift und Erfahrung geschöpft sei, insgesammt auf seiner eigenen selbständigen Arbeit ruht, habe er seine dogmengeschichtlichen Beziehungen, abgesehen von der Reformationszeit (in welche freilich gerade die vorhin gegebenen Beispiele auch fallen), meistentheils aus zweiter Hand entnommen.

Wir haben die Stellung zu bezeichnen gesucht, in welche Plitt, indem er selbständig auf Schrift und Erfahrung die Lehre gründen will, mit seinen Ergebnissen zu den Hauptlehren der kirchlichen Bekenntnisse und der neueren Theologie sich gesetzt hat. In Allem aber, was wir hier aus seinem Werke mitzutheilen hatten, zeigt sich nun auch schon der lebendige, tiefe und ächt wissenschaftliche Zusammenhang, in welchem er den gesammten dogmatischen Stoff denkend erfaßt hat. Fragen wir endlich eigens noch nach der Befugniß und Aufgabe, welche er selbst grundsätzlich der menschlichen In-

---

a) Dazu bemerkt Plitt unten, mit Berufung auf meine Schrift über Luther's Theologie, daß dieser doch auch später noch Rechtfertigung und Wiedergeburt verbinde, ja identificire. Ich muß bei diesem Anlaß mein aufrichtiges Bedauern darüber aussprechen, daß meine hierauf gehende Wahrnehmung, welche von der traditionellen Auffassung der Lehre Luther's so auffallend abweicht und welche ich nicht ohne recht gründliche Prüfung vorzulegen hätte wagen mögen, bis jetzt, so weit ich sehe, noch von Niemandem einer Kritik unterworfen worden ist.

genz, Denkthätigkeit und Erkenntniß gegenüber von
ligiösen und christlichen Wahrheit zuweist, so stellt er, wie
ein bisher beobachtetes Zurückgehen auf Schrift und Erfah-
ezeigt haben wird, als unerläßliche Voraussetzung einer wissen-
chen christlichen Theologie das Credo ut intelligam hin;
e, sagt er, müsse auf dem Glauben als ethischer Grundrich-
uhen und in die jedem endlichen Begreifen eines unendlichen
s gesetzten Schranken sich fügen, insofern auf zwingendes
ten verzichten, dagegen die Treue gegen das innere Gesetz
eistes und der Wahrheit bewahren. Die ihr zukommende
setzt er darein, daß sie, während ihr der Inhalt und Stoff
Gott gegeben werde, aus der göttlichen Offenbarung durch
und Geist die Wahrheit empfangen und im zusammenhän-
Denken innerlich verarbeite, vermittle, reproducire. Bei
nämlichen Gründlichkeit und Klarheit dieser begrifflichen Ver-
g soll sie, wie er sagt, doch dem Wesen des kindlichen Den-
getreu bleiben. Die „beschrieenen Schwierigkeiten und Un-
keiten" aber, welche man dem Inhalt der Offenbarungs-
eit entgegenhalte, gibt er hiebei blos zu hinsichtlich des „Quo-
e oder hinsichtlich „der Art und Weise des übersinnlichen
, der Formen seiner Zusammenfügung und Bewegung", nicht
lich „des Wesens und Grundes oder des Inhaltes und der
endigkeit" desselben. In seinen wirklichen Ausführungen sehen
n dann von Anfang an das wissenschaftliche, und zwar nicht
as formell gestaltende, sondern auch ein gewisses kritisch prüfen-
ahren gegenüber von unmittelbar Gegebenem und Feststehendem
es war ja nicht anders möglich schon bei der Frage, was
wirklich zum eigentlichen Inhalte der innerlich vernommenen
isse oder der auf den Charakter und das Ansehen des Schrift-
: oder auf die Schriftaussagen selbst gerichteten inneren Er-
gen gehöre. Von dem in Schrift und Erfahrung gefundenen
e aus erhebt sich endlich der Verfasser auch zu Vermittlungen
weiteren Ausführungen der Offenbarungswahrheit auf dem
spekulativen Denkens: so bei der Trinitätslehre. Nach dieser
hin sehen wir bei ihm besonders Einflüsse von Liebner
Martensen, denen er auch selbst sich dankbar bekennt. Ueber
ihere Theologie der Brüdergemeinde ist er natürlich

nach allen diesen Beziehungen weit hinausgeschritten. Er selbst bemerkt mit Bezug auf die ihr eigenthümliche Form oder Stufe der Erkenntniß: dieselbe habe die Erkenntnißreife des Vaterthums in Christo (1 Joh. 2, 13) vorwiegend nur nach der praktischen Seite ausgebildet und weniger nach der theoretischen Seite als gläubige Gnosis, welche doch mit zu dem vollen Begriffe der Erkenntniß gehöre; ferner: sie habe namentlich eben mit Bezug auf die seligen Mysterien der Trinität, die sonderlich gegenwärtig dem Glaubensverständniß auch weiterer Kreise mehr und mehr nahe zu bringen seien, eine Versäumniß gutzumachen und eine Aufgabe zu lösen, — zu der sie auch durch ihre tiefe und lebendige Christologie schon den Schlüssel in der Hand habe.

Allein hiemit sind wir auf diejenige Seite im Charakter der Plitt'schen Arbeit gekommen, nach welcher hin doch wohl am wenigsten ihre Stärke liegt, vermöge deren sie vielmehr einer wohlberechtigten und auch einer in den Principien einverstandenen Kritik am meisten Anlässe darbietet. Es ist dies eben die streng wissenschaftliche Seite mit Bezug auf die hiezu gehörige *Schärfe* und *Strenge des Denkens*, wie sie sich zu bethätigen hat theils im Erfassen des Inhaltes selbst, theils im Ausdruck dafür — theils in der sicher fortschreitenden Entfaltung der in Schrift und Erfahrung vorliegenden Wahrheitselemente, theils schon in der Prüfung dessen, was wirklich so vorliege, — theils in einer alle kritischen Instanzen beachtenden Lösung der Probleme, theils auch schon in einer richtigen Stellung derselben und im Auseinanderhalten der dazu gehörigen Momente. Es scheint mir, kurz und offen gesagt, daß bei Plitt mit aller Feinheit des Sinnes, aller Wärme und Frische des in der Erfahrung sich bewegenden Geistes und aller Tiefe der Schriftforschung eben in der bezeichneten Beziehung hin und wieder ein wesentlicher Mangel sich verbinde und daß es ganz besonders auch seinem speculativen Denken theilweise an einer scharfen und strengen Kritik gegen sich selbst noch fehle. Darf doch wohl ein derartiger Mangel wenigstens in rein formeller Hinsicht schon dem ersten Paragraphen des Buches vorgeworfen werden, wenn er erklärt, die Religion sei, von der *subjectiven* Seite betrachtet, die alle drei Grundvermögen gleichmäßig bestimmende Grundrichtung des Herzens *auf Gott*, von der objec-

Seite betrachtet, Gemeinschaft des Menschen mit Gott nach
he seines an unsern Geist ergehenden Offenbarungszeugnisses
ist des damit verbundenen Zuges an unser Herz, welchem
gegenüber dasselbe in freier Receptivität sich bethätige. Oder
st schon dort auch die objective und hier auch wieder
bjective Seite betrachtet? Auch in sachlicher Beziehung
t das Verhältniß jener drei Vermögen mit ihrem „gleich-
t“ Bestimmtsein und mit dem Zurückgehen auf's Herz als
ganische Einheit“ doch wohl noch nicht erledigt; es bleibt
r noch schärfer zu erörtern, was denn nun beim religiösen
: in uns oder unserem Herzen zuvörderst erregt werden
Gefühl, Wille u. s. w.?), und mit was andererseits der-
st wahrhaft sich verwirklicht habe.

Plitt's Ausführung von der in der heiligen Schrift
legten göttlichen Offenbarung wäre, je mehr man mit seiner
nschauung einverstanden ist, nur desto mehr im Interesse
er Wissenschaft ein noch schärferes Eindringen zu wünschen,
n die Frage, was an und in der Schrift eigentlich und zu-
den Inhalt des testimonium spiritus S. bilde, theils in
gen, welche aus den Ergebnissen einer hiedurch frei gelassenen
h-kritischen Untersuchung über einzelne und zwar besonders
nentliche Schriften in Betreff des kanonischen Ansehens des
ganzen sich erheben. Noch schärfere Antwort möchten wir
darüber, was solche Schriften, denen Plitt selbst nur den
en Inspirationsgrad beilegt, so ihrem inneren Charakter nach
deren Schriften, von denen gewiß gleich viel „Begeistung“
rt werden könnte, hiernach noch voraus haben, — schärfere
ung auch für die Frage, ob vermöge des Raumes, welchen
Einflüssen menschlicher Individualität und Geistesentwicklung
dem Walten des höheren Geistes zugesteht, nicht an manchen
wie in der alttestamentlichen Urgeschichte, zu dem vom gött-
Geiste nach den höchsten Offenbarungsideen gestalteten Stoffe
uch sagenhafte menschliche Traditionen oder auch Speculationen
Beitrag haben geben können, — ob also z. B. die mosaische
fungsgeschichte, wenn man einmal ihre buchstäbliche Geltung
l, dann doch sicher noch das Recht behält, als reine gött-

gewirkte Vision (vgl. oben) aufgefaßt zu werden. Dazu kam auch noch der Mangel im Gange der Deduction, daß [illegible] die Selbstbezeugung der Schrift mit ihrem kanonischen Charakter für eine „pneumatische Kritik“ schon abgehandelt hat, ehe er überhaupt näher auf das Wesen der Inspiration, auf welcher dieser Charakter ruhen soll, sich einließ.

Innerhalb des materialen Theiles der Glaubenslehre lassen sich, wie dies die Natur der Sache mit sich brachte, solche Ausstellungen am meisten erheben bei den Ausführungen, welche das objectiv göttliche Wesen für sich betreffen, also bei den Punkten, wo von dem in der Erfahrung Gegebenen an der Hand der Schrift, zugleich aber in vermittelnder Denkthätigkeit, auf die objectiven Prämissen und Fundamente desselben zurückzugehen war. — So richtig hier an sich die Behauptung des Zusammenhanges zwischen dem sichern Glauben an den persönlichen Gott und dem [illegible] eines jeden nicht ganz corrumpirten menschlichen Selbstbewußtseins ist und in so schönen Zügen dann die Idee der Persönlichkeit [illegible] ihren ethischen und metaphysischen Momenten dargelegt wird, [illegible] durfte doch in Betreff jenes Zusammenhanges dabei noch [illegible] stehen geblieben werden, daß gesagt wird: das Bewußtsein [illegible] menschlichen Geistes erkenne in der eigenen Persönlichkeit das[illegible], wodurch es specifisch erhoben werde über die Natur, und [illegible] darum Gott, der ja nicht etwas Geringeres als der Mensch, [illegible]dern das Höhere und Vollkommnere sei, eben auch als Persönlichkeit und zwar als absolute denken; übersehen erscheint da die [illegible]frage, ob Persönlichkeit nicht blos etwas relativ der Natur [illegible] über Höheres, an sich aber doch etwas dem Wesen nach Beschränktes sei, ob sie absoluten Werth habe und ob sie ihrem [illegible] nach als eine absolute gedacht werden könne. Für das, was [illegible] Verfasser über die gewöhnlichen philosophischen Beweise des Daseins Gottes geschichtlich und kritisch vorbringt, wird wohl er [illegible] nicht beanspruchen, daß es der Schärfe philosophischen Denkens nach irgend einer Seite hin genügen sollte. — Das Hauptgebiet für solche Ausstellungen aber, die wir auf den andern Gebieten nur für einzelne Punkte erheben möchten, wird die Lehre von der Trinität und die Lehre von der Selbstentäußerung des Sohnes sein. Dort finden wir vor Allem schon die Erörterung

Schriftstellen, welche den Sätzen über die sogenannte immanente ... zu Grunde gelegt werden, ungenau, obgleich der Verfasser wissenschafter Untersuchung und Prüfung des Einzelnen es vielen ... auch neueren Dogmatikern zuvorthut. Wie weit, müssen fragen, ist wirklich schon in der „Weisheit" der Proverbien Apokryphen die hypostatische Unterscheidung in Gott und der ...ische „Logos" und paulinische »εἰκὼν« vorbereitet, wenn dort, wie Plitt selbst zugleich sagt (1, 132), nur eine ... Mehrheit in eigenschaftlicher Gestalt auftritt"? und wirklich jener johanneische und vollends jener paulinische Be..., wie freilich auch von Anderen ohne Weiteres angenommen ... eine solche specielle Beziehung auf die in der Weltorganisa... wirksame Weisheit? Bezieht sich ferner εἰκὼν bei Paulus 1, 140. 147) wirklich auf's ontologische ewige Verhältniß des ... zu Gott als solches, oder steht dem Paulus dabei nicht ... eben der, den unsichtbaren Gott (Kol. 1, 15) sichtbar ...ende, menschgewordene und jetzt verherrlichte Christus vor ...? Ist nicht neben allen eine persönliche Präexistenz Christi ...enden Schriftworten auch das bei einem aus Schrift und ...ung schöpfenden Lehrbau sehr zu beachten, daß doch die Schrift ... eigens redet von einem eigentlichen persönlichen Verkehr ... dem präexistenten Sohn oder Logos und dem Vater, wie ... gerade auch Plitt so eingehend zu schildern liebt, — so ... von einem persönlichen Entschlusse des präexistenten Logos, ... zu werden u. s. w.? Werden ferner in Betreff der Per... des heiligen Geistes die wenigen Bd. 1, S. 135 vorge... Hinweisungen genügen zu einer sichern biblischen Begründung ... gegenüber von den Einwendungen, die man eben auch der Schrift selbst dagegen vorbringt? (Daß in Joh. 7, 39 dem »ἦν« nicht ein Sein, sondern ein Wirken des Geistes ... sei, ist zum Mindesten ungenau ausgedrückt.) Bei dem ... speculativen Aufbau der Trinitätslehre scheint mir dann Verfasser vor Allem jenen Unterschied, welchen er hinsichtlich »Quomodo« u. s. w. setzen wollte, weit überschritten und zu... die innere Unklarheit und Unhaltbarkeit seiner Fassung eines ... Unterschiedes klar gezeigt, in der unbefangenen Kühnheit

aber, womit er hier gemäß seiner ethischen Grundanschauun
über das schlichte Schriftwort hinausgehend, die Analogie der
lichen Liebenshingabe, des Liebeverkehrs und Liebewirkens
trinitarischen Personen überträgt, die stärksten kritischen E
geradezu herausgefordert zu haben, ohne selber mit bes
Blick ihr Gewicht zu beachten und sie mit mehr als bloßen
verwahrungen abzuweisen. Steht nun nicht bei ihm einesth
göttliche Wesen zu den drei Personen eben auch in analoge
hältniß wie bei Menschen die Gattung zu den Personen (
— tritheistisch gearteten — Fassung ihres Unterschiedes kom
Bd. 1, S. 167 die Auffassung der „Zeugung" des Sohne
nach diese nicht ein durch alle Zeit hindurchgehendes und
Sohn und Vater einigendes „Daseingeben" sein soll)? un
nicht anderntheils auch vermöge der von Plitt gewollten Fo
Subordinatianismus Etwas, was zum Wesen des Göttli
hört, nur dem Vater zugetheilt? Eigenthümlich verschobe
endlich die Stellung des Logos als Sohnes zum Vate
Fortschreiten der in Analogien sich bewegenden Speculation
von Beiden ausgehenden heiligen Geist, wo nun für jene
in ihrer Beziehung auf diesen die Analogie der Stellu
Mann und Weib (und so der Eltern zum Kinde) noch zutr
gefunden wird; mit solcher Unbefangenheit wird hier in
Ineinanderlaufen jener beiden Stellungen ein freilich auch sch
Andern eingeschlagener Weg weiter verfolgt! Ich kann nur a
chen, daß ich, anstatt in Stellen wie 1 Kor. 11, 3 (Bd. 1, S
eine wirkliche Begründung hierfür zu finden, vielmehr hier g
Irrwege sehe, welche über ein „kindliches Denken" nicht
hinauslaufen, als sie die Anforderungen eines kritischen
des Denkens dahinten lassen. Für den von Plitt gerühmten
schen Gewinn aus diesen Ideen, nämlich für ihre praktis
bildlichen Beziehungen, finde ich gleich wenig wirklichen An
der Schrift, welche meines Erachtens in dieser Beziehung n
die innertrinitarischen Verhältnisse, sondern nur das Verhält
menschgewordenen Sohnes zum Vater uns vor Augen st
Bei Plitt's Christologie dürfte wohl die Kritik die
einwendungen, welche sie sonst gegen jene Kenosis-Lehre
erhoben hat, auch der seinigen trotz dem, womit er ihnen vor

wollte, zuversichtlich wieder entgegenstellen. Wenn Plitt in Betreff der Möglichkeit und Denkbarkeit der Kenose sich darauf beruft, daß gemäß der Idee Gottes Gott, falls er es „wollte und wollen könnte", sein Dasein überhaupt aufheben könnte und daß er demnach noch vielmehr sein So-sein vorübergehend werde aufheben können, so müssen wir hiegegen fragen: wird nicht, wenn dieses So-sein, wie Plitt doch selbst in der Lehre von Gott ausgesagt hatte, zum Wesen Gottes gehört, hiermit eben dieses Wesen aufgehoben? weiter: dürfen wir dann nicht auch hier doch von einem „Wollen-können" des Allmächtigen reden und genügt uns zum Nachweis für dieses Können schon der gute Zweck, welchen jene Kenosis gehabt habe? andererseits endlich: ist nicht, wenn die Aufhebung dieses So-seins wirklich stattgefunden hat, nun eben hiemit ausgesagt, daß der Logos jetzt nicht mehr volles Gotteswesen — und das heißt, daß er überhaupt nicht mehr wahrhaft das göttliche Wesen habe, vielmehr, was Plitt doch gerade wieder nicht will, zeitweise in ein untergöttliches Subject verwandelt sei? Allein diejenige Haupteinwendung, welche ganz speciell gegen Plitt sich erhebt, ist eine andere: er will nun beim menschgewordenen Logos das göttliche Wesen um so mehr festhalten in der von Ewigkeit her durch den Logos selbst gesetzten, wesentlich unwandelbaren, guten Bestimmtheit seines Willens, vermöge deren er von ihm die dem Menschen eigene Möglichkeit einer Selbstentscheidung auch zum Bösen von vornherein ausschließt; darüber möchte sich bei anderen Dogmatikern immerhin noch streiten lassen; gerade Plitt aber hat vorher und nachher auf's Allerbestimmteste eben jene, zunächst noch die Möglichkeit des Bösen einschließende Freiheit der Selbstentscheidung für's Grundwesen des Menschlich-Sittlichen in Anspruch genommen: den Menschen ist so der Logos mit all seiner Selbstentäußerung doch gerade in der Hauptsache, auf die es ankam, nämlich im sittlichen Wesen, nicht gleichartig geworden. — Ein auf Schrift und Erfahrung gründender Dogmatiker hat, meine ich, vor allem Andern ein klares Bild desjenigen Gottessohnes sich festzustellen, der eben als menschlich-ethische Persönlichkeit uns geschichtlich sich dargestellt hat und durch seinen Geist sich uns bezeugt. Seine Idee des präexistenten Logos, die er von hier aus und als Prämisse hierfür zu entwerfen versucht, hat er vor Allem

danach zu prüfen, ob von ihr aus hieher den Uebergang zu
gewinnen lasse. Und will er überhaupt den Versuch unternehmen,
so wird er dann einerseits weit genauer noch zu prüfen haben,
wie weit der Inhalt der auf sie bezüglichen einzelnen Schrift-
aussagen im Zusammenhang mit der sonstigen Anschauungs- und
Redeform der biblischen Schriftsteller wirklich reiche; andererseits
wird ihm gerade auch durch dieselben der Raum und Beruf dazu
gelassen werden, noch weit selbständiger mit eigenem speculativen
und zugleich streng kritischem Denken an ihr weiter zu arbeiten.

Bei der Lehre vom Werke und besonders Versöhnungs-
werke Christi ist es am meisten die Klarheit im Bestimmen,
Sondern und Aufeinanderbeziehen der reich und tief ausgehobenen
Momente, worin wir Mancherlei bei Plitt werden vermissen dürfen.
So schon im Eingang, wo er das hohepriesterliche Amt [illegible]
auf unser Gefühlsvermögen bezieht; handelt es sich nicht doch [illegible]
nach Plitt bei jenem nur erst an sich um Herstellung eines [illegible]
objectiven Verhältnisses zu Gott, während dann zum Behuf [illegible]
Application an's Gefühl Christus als der erhöhte Herr durch [illegible]
heiligen Geist und das Wort wirkt? So bei dem Gewichte, [illegible]
welchem Plitt den Unterschied zwischen Sühne und [illegible]
gegenüber von traditionellen Theorien meint geltend machen [illegible]
müssen; wollen nicht auch diese ein Abthun der Strafe für [illegible]
dadurch, daß Christus durch sein Strafleiden Sühne gewirkt [illegible]
und kommt darauf nicht doch auch Plitt zurück (und zwar [illegible]
Recht, wenn man nur dieses „Strafleiden" richtig versteht)? [illegible]
beim Nachweis, daß über Christus, sofern er Haupt der Mensch-
heit sei, das Leiden des Zornes, des Gottverlassenseins u. s. [illegible]
gekommen sei: es fehlt der Nachweis, daß dies für seine [illegible]
möglich gewesen sei trotz dem Nachdruck, womit gerade Plitt [illegible]
die Schuld sammt der Strafe nur für des Subjects persön[illegible]
Verhalten als solches will eintreten lassen; und andererseits [illegible]
hier (1, 429) nun Plitt auf einmal in die Anschauung hin[illegible]
wornach Christi Leiden nur darin bestand, daß die Menschheit [illegible]
Tiefe ihres verderbten Zustandes an ihm erwiesen habe. [illegible]
über vermag ich nicht ganz klar zu werden, ob es nun [illegible]
lich das Leiden für sich war, was Sühne wirkte, oder [illegible]
eigentliche Grund der neu erschlossenen Gotteshuld für [illegible]

m Gottes an der Liebe ist, welche Christus im Leiden

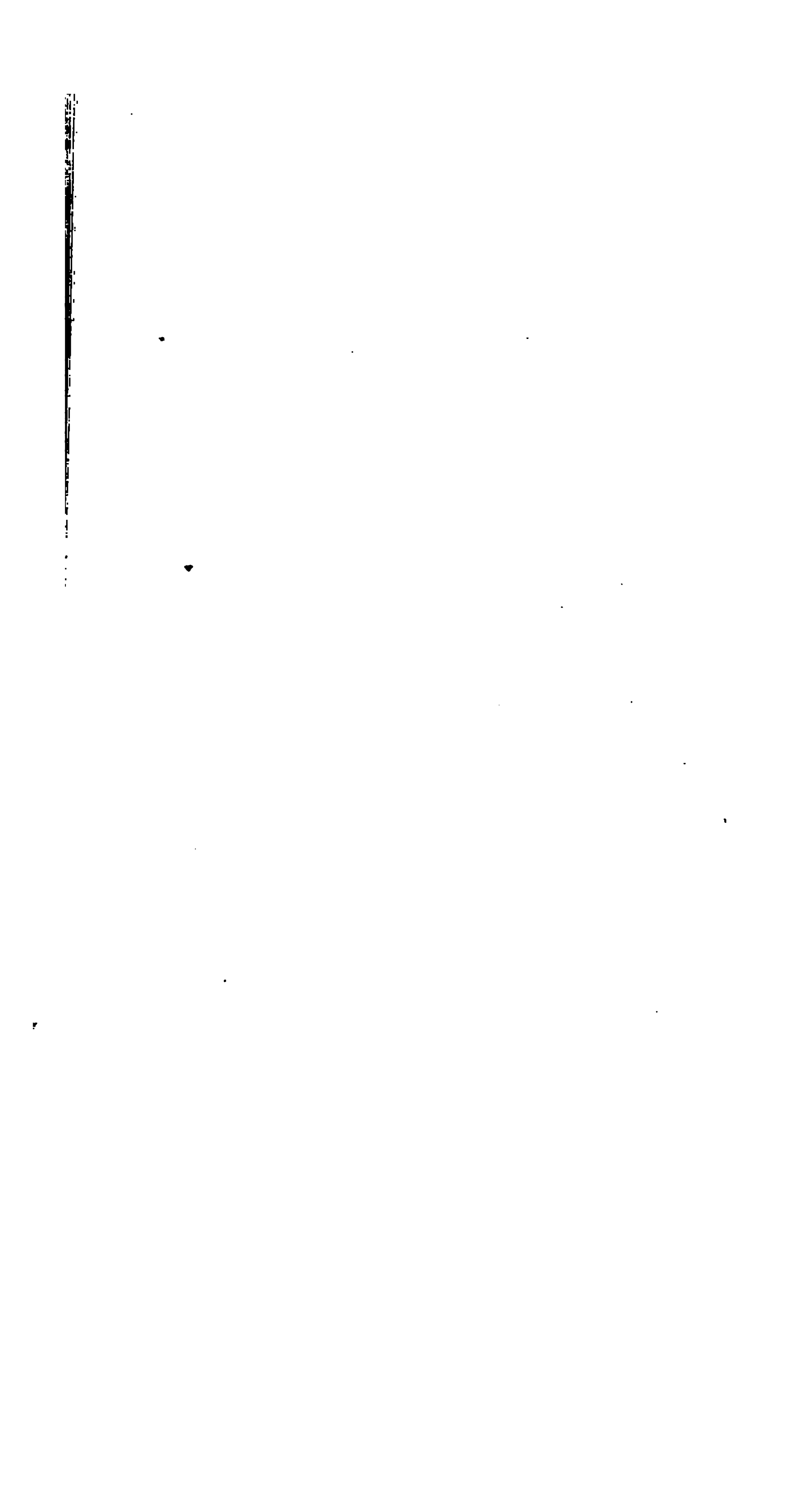
itt's anthropologischen und soteriologischen
gen glaube ich, in den Grundanschauungen einverstanden,
en nur noch klarere und schärfere Durchführung und
auch adäquatere Fassung mancher Punkte wünschen zu
leicht auch für Solches, was mir in der von ihm ge-
rstellung nicht annehmbar erscheint, eine Verständigung
erreichen. So wird seine Lehre von der sittlichen Er-
gkeit und dem wirklichen Erregtwerden des Menschen
außerhalb der biblischen Heilsoffenbarung sich erst mehr
bewähren müssen, daß sie zugleich noch bestimmter zeigt,
noch dort die Menschen nicht weiter fortschreiten und
können, als dies auch nach seiner eigenen Ueberzeugung
t; daneben hat er hier mehrfach Beispiele solcher bibli-
nlichkeiten aus dem Heidenthum aufgeführt, welche, wie
Hauptmann von Kapernaum, bereits auch von jener
Offenbarung beeinflußt waren. Nebenbei sei hier noch
ß beim Ausgehen von Schrift und Erfahrung das Wesen
s und des satanisch Bösen (1, 245 ff.) doch wohl erst
Blick auf's erfahrungsmäßige menschliche Böse und dieses
hst aus der Geschichte des ersten Sündenfalles für sich
, sondern nur immer schon im Hinblick auf die gegen-
fahrung zu beleuchten sein wird. — Bei der Lehre von
eignung und zwar näher von der Buße, wo bei Plitt
Gesetz, sondern ein Geeintsein von Gesetz und Evan-
r vielmehr das Evangelium selbst als das zuerst Wirk-
nt, werden wir fragen müssen, ob er überhaupt be-
arf zwischen beiden geschieden, und ferner, ob er diejenigen
s Gesetz gewirkten Schrecken, welche freilich noch keine
uße oder schon eine Ueberwindung des Bösen sind (vgl.
Luther's Lehre nach Plitt's eigenem Hinweis 2, 31),
stellung, die ihnen dennoch am Anfang der Buße zu-
chtig gewürdigt habe. Bei jener eigenthümlichen Lehre
ier Gnadenmitteln fragen wir: wirkt das dritte
theils insofern Gnade-vermittelnd, als in jener Gemein-
inzelnen besonders lebendig das Gnadenmittel des Wortes

unter einander üben, theils insofern, als die Kraft des Gebetes durch die Gemeinschaft eigenthümlich gesteigert wird? Ist aber nun diese Form, in der das lebendige Wort und das Gebet getrieben wird, erst — wie jenes Wort selbst und vollends wie die Sacramente — Sache specieller und objectiver Gabe und Stiftung durch Christus? ist es wirklich angemessen, sie einerseits mit den letzteren und andererseits mit Ausschluß von Anderem, das bei einer Erweiterung des Begriffs der Gnadenmittel auch noch darunter fallen möchte, unter diesem Begriffe zusammenzufassen? Leicht wird eine gleichartige Frage auch in Betreff jenes vierten Gnadenmittels sich durchführen lassen.

Doch es ist hier weder der Ort, noch die Absicht, eine Kritik unseres Buches zu geben. Wir wissen, wie wenig Schwierigkeit und zugleich wie wenig Werth Kritiken gewissenhafter fremder dogmatischer Ausführungen haben, wenn man ihnen nicht auch sogleich gewissenhafte positive Ausführungen gegenüberstellt. Die Mängel überhaupt aber, welche wir nach jenen Seiten hin finden, werden für jeden christlich und echt theologisch gesinnten Leser immer weitaus überwogen werden durch den durchaus anregenden, lebendigen, oft herzerquickenden Eindruck, welchen das Buch mit seinem innig christlichen Geiste, seinem ernsten, schlichten Wahrheitssinne, seinem reichen, tiefen Einblick in den lebendigen Inhalt der Heilswahrheit und des Heilsprocesses ausüben muß. Nicht kritisirt sollte es hier werden, vielmehr nur möglichst nach seinen verschiedenen Seiten charakterisirt, und zwar namentlich als eine bedeutungsvolle Gabe, die aus der Brüdergemeinde nicht dieser Gemeinde blos, sondern unserer ganzen Theologie und Kirche dargeboten wird.

Julius Köstlin.

Miscellen.



Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1864.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung, am 19. September 1864, Ausspruch gethan über sieben bei ihnen eingesandte Abhandlungen.

Zuerst urtheilten sie über eine hochdeutsche Abhandlung mit dem Wahlspruch: *Πεῖρα καὶ μαθήσιος ἀρχά*, die Preisfrage betreffend:

„Eine historisch-kritische Nachweisung der unlauteren Traditionen, die zusammen mit echt geschichtlichen Elementen in den Evangelien vorkommen, nebst einer Forschung nach den Quellen, woraus sie entlehnt sind, und nach den Merkmalen, woran sie sich erkennen lassen."

Die Directoren erkannten, daß der Verfasser dieser Abhandlung die Frage nicht begriffen, und daß er, von unhaltbaren Principien ausgegangen, diese öfter mangelhaft angewendet hatte; ihr einstimmiges Urtheil war, daß die Abhandlung schon darum, aber auch wegen der flüchtigen Bearbeitung, der ungenügenden Form und der an vielen Stellen unleserlichen Schrift, durchaus nicht in Betracht kommen konnte.

Darauf schritten die Directoren zur Beurtheilung zweier, ebenfalls hochdeutscher Abhandlungen, die Frage betreffend:

„Welche Gründe können aus der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen werden für den Glauben an unsere persönliche Unsterblichkeit, und welchen Werth hat man speciell dem Christenthume in Hinsicht auf diesen Glauben zuzuweisen?"

Die eine hatte den Wahlspruch: *Χριστὸς ἡ ὁδός*; die andere den in dieser Weise geänderten Grundsatz von Cartesius: Cogitor ergo sum. Beiden Abhandlungen wurde durch die Directoren das Lob des Scharfsinns zuerkannt, und sie fanden darin, insonderheit in der letztgenannten Abhandlung, viele wichtige Bemerkungen und philosophische Ideen. Zu ihrem Bedauern jedoch fühlten sie sich verpflichtet, beide abzuweisen, nicht nur, weil beide undeutliche, manchmal unleserliche, Schrift, sondern auch dieses mit einander gemein hatten, daß die Betrachtung der menschlichen Natur nicht, wie es die Frage ausdrücklich forderte, in den Vordergrund gestellt war, um daraus die Gründe für den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen herzuleiten, und daß der Begriff dieses Glaubens zu sehr zusammenfloß mit dem der Unsterblichkeitslehre; indem der Verfasser der erstbenannten Abhandlung den Zweck der Frage gänzlich übersehen hatte, darin, daß er von der Bibellehre (ihm zufolge mit dem Christenthum identisch) stets den Ausgangspunkt für seine Erörterungen genommen; der Verfasser der zweiten Abhandlung sich, in Uebereinstimmung mit seinem Wahlspruch: Cogitor ergo sum, aprioristischen Betrachtungen ohne festen Boden hingegeben hatte.

Jetzt kam eine niederdeutsche Abhandlung zur Sprache, mit dem Wahlspruche: *Θεμέλιον γὰρ ἄλλον* u. s. f. auf die Frage:

„Ein religiöses Lesebuch, worin die sogenannte **moderne Theologie** der Wahrheit gemäß dargestellt und ihr Einfluß auf den christlichen Glauben nachgewiesen und beurtheilt wird."

Den Bewerbern wird eine freie und unterhaltende Form ganz besonders anempfohlen. — Diese Abhandlung aber wurde sowohl wegen der Form, als des Inhalts als völlig unbrauchbar abgewiesen.

Schließlich beurtheilten die Directoren drei Abhandlungen: eine hochdeutsche, mit dem Wahlspruch: Quod ad nos pertinet u. s. f.;

...e niederdeutsche, mit der Devise: De liefde Christi dringt ons, und eine andere niederdeutsche, mit: Indien zy Mozes en de Profeten u. s. f., die Frage betreffend:

Weil sich in den letzteren Zeiten, in Bezug auf die Auferstehung des Herrn aus dem Grabe, Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Etlicher den Glauben und die Hoffnung des Christen durchaus nicht gefährden, nach Anderer Ansicht aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft:

„Hat man, nach den Zeugnissen des Neuen Testamentes, die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man, von religiös-dogmatischen Gesichtspunkten ausgehend, dem Wesen der christlichen Religion gemäß, der Anerkennung jener Thatsache, als einer geschichtlichen, fortwährend beizumessen?"

Obgleich Directoren den Verfasser der ersten Abhandlung seines Fleißes und seiner Tüchtigkeit wegen zu loben hatten, konnten sie dennoch seine Arbeit nicht krönen, weil er, statt einer historischen Untersuchung, eine speculativ-dogmatische Abhandlung geliefert und das zweite Glied der Frage zu flüchtig und oberflächlich, das dritte gar nicht beantwortet hatte.

In der zweiten Abhandlung fanden sie zwar ein redliches Streben des Verfassers, mußten jedoch seine Arbeit als durchaus ungenügend und werthlos bei Seite legen.

In der dritten Abhandlung haben sie wohl Beweise von Belesenheit und eine Anzahl klarer Ideen angetroffen, zugleich aber auch (nebst vielen anderen Mängeln) eine große Oberflächlichkeit und zu wenig Originalität, weshalb sie dem Verfasser, obgleich er für das zweite Mal Bewerber zu sein schien, den Ehrenpreis nicht haben zuweisen können.

Auf's Neue schreibt die Gesellschaft folgende Preisfrage aus, zur Beantwortung vor dem 1. September 1865:

„Ein religiöses Lesebuch, worin die sogenannte moderne Theologie der Wahrheit gemäß dargestellt und ihr Einfluß auf den christlichen Glauben nachgewiesen und beurtheilt wird."

Den Bewerbern wird eine freie und unterhaltende Form ganz besonders anempfohlen.

Ebenfalls auf's Neue, zur Beantwortung vor dem 15. December 1865, wird die Preisfrage ausgeschrieben:

Weil in den letzteren Zeiten, in Bezug auf die Auferstehung des Herrn aus dem Grabe, sich Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Etlicher den Glauben und die Hoffnung des Christen durchaus nicht gefährden, nach der Ansicht Anderer aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft:

„Hat man, nach den Zeugnissen des Neuen Testamentes, die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man, von religiös-dogmatischen Gesichtspunkten ausgehend, dem Wesen der christlichen Religion gemäß, der Anerkennung jener Thatsache, als einer geschichtlichen, fortwährend beizumessen?"

Als neue Preisfrage schreibt die Gesellschaft die folgende aus, zur Beantwortung vor dem 1. September 1866:

„Eine gedrängte Geschichte des Puseyismus in England, mit Anweisung der Ursachen, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft."

Vor dem 15. December 1866 wird den Antworten entgegengesehen auf folgende drei, ebenfalls neue Fragen:

I. „Ueber den Inhalt und den Werth des Wunderbegriffes bei den Verfassern des Neuen Testamentes."

II. „Eine Untersuchung nach dem Ursprung und dem Zweck der drei Briefe, welche dem Apostel Jo-

...nes zugeschrieben werden." — Die Gesellschaft verlangt, ... dabei auch besonders die Frage berücksichtigt werde, ob diese ...iefe von dem Verfasser des vierten Evangeliums herrühren oder nicht.

III. Da Etliche in unserer Zeit, auf Grund einer großen An... ... Stellen in den Evangelien, der Meinung sind, daß Jesus ... persönliche Wiederkunft vorhergesagt hat, und hieraus nach... ...lige Folgerungen gezogen werden in Bezug auf die Reinheit ...ner Ideen von dem Wesen und der Entwickelung des Reiches ...ttes, so verlangt die Gesellschaft:

"Eine genaue Erklärung und historisch-kritische Be...trachtung der Stellen des Neuen Testamentes, ...worin Jesus sein Kommen und Wiederkommen ...bespricht; woraus sich ergebe, ob und inwieweit die eschato... logischen Vorstellungen der ersten christlichen Kirche Einfluß gehabt haben auf die Darstellung (Redaction) der Worte des ... Herrn, in Bezug auf diesen Gegenstand."

Für die genügende Beantwortung aller obengenannten Preisfragen ... eine erhöhte Ehrenmünze von vierhundert Gulden ...gesetzt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth ganz ...r theilweise in baarem Gelde zu entnehmen.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten ...gegengesehen auf die Fragen über die Todesstrafe und die ...erbindung zwischen dem Glauben an den göttlichen ...rsprung des Evangeliums und den Resultaten der ...storisch-kritischen Wissenschaft; und vor dem 15. März ...6 auf die Fragen, über den Messiasbegriff, das Cha...rakterbild des Heilandes und die Beziehung zwischen ...laubens- und Sittenlehre Jesu und der Apostel und ...er übertriebenen Askese in der christlichen Kirche.

In der künftigen Frühlingsversammlung werden die Directoren ...r Urtheil aussprechen über zwei vor dem 15. März d. J. bei ...r Gesellschaft eingegangene hochdeutsche Abhandlungen: die eine ...er die Sclaverei mit der Devise: Die Sclaverei ist ...n Uebel u. s. f.; die andere mit dem Wahlspruche: est modus ... rebus, über die Berichte über Paulus in der Apostel...schichte.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mi Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichne besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet habe dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen ländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache sein, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Bu widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdies werden die Schriftsteller auf's Neue daran daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. sind die Abhandlungen von einer der Gesellschaft unbekannt zu schreiben, und portofrei an den Mitdirector und Secr Gesellschaft, Professor Dr. W. A. van Hengel, zu L einzusenden.

Auch wird auf's Neue zur Warnung daran erinnert, ohne Bewilligung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erl seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich da von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben, zum allg Nutzen, Gebrauch zu machen, und dieselben, auch wenn sie d nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entwe bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten oder mit Nennung der Namen, falls die Verfasser, darum sie kund geben wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfa eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Di eine Abschrift davon besorgen, wenn solche, unter Angabe der und Gewährleistung der Kosten, gewünscht wird.

Programm der Teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1865.

Directoren der Teyler'schen Stiftung und Mitglieder der theologischen Abtheilung haben in ihrer Sitzung vom 11. November ihr Urtheil abgegeben sowohl über eine deutsch abgefaßte Beantwortung der Frage nach dem Einfluß der sogenannten empirischen Philosophie auf die christliche Theologie und Kirche, unter dem Denkspruche: Dies diem docet, als über zwei holländische zur Erledigung der zum zweiten Male vorgestellten Frage über die absolute Sündlosigkeit Jesu gegen die neuesten historischen und philosophischen Einwendungen. Die eine war bezeichnet mit dem Motto Ebr. VII, 26: „Denn einen solchen Hohenpriester sollten wir haben u. s. w."; die andere mit den Worten: „Welcherlei der Irdische ist, solcherlei sind auch die Irdischen u. s. w."

Die deutsch abgefaßte Arbeit konnte schwerlich als eine Beantwortung der Frage betrachtet werden; die beiden holländischen Schriften litten an andern Mängeln. Die erste war ein ganz unbedeutender und werthloser Aufsatz, während der zweiten, trotz der großen ihr zugewandten Mühe, alle kritische und psychologische Begründung fehlte.

Es hat demnach keine Zuerkennung des Preises Statt gefunden.

Der Verfasser der deutschen Schrift über den Einfluß der empirischen Philosophie wird zugleich benachrichtigt, daß seinem Wunsche, in dem angebogenen Geleitbriefe ausgesprochen, kein Genüge geleistet werden kann.

Für das Jahr 1865 wird die folgende Frage zur Preisbewerbung ausgesetzt:

„Welche waren die Ideen Jesu von dem Gottesreich? Wie hingen dieselben zusammen mit den Anschauungen und Erwartungen seiner Zeitgenossen?"

Weiter hat die Gesellschaft die für das Jahr 1863 aufgestellte Frage abermals zur Preisbewerbung ausgesetzt. Sie lautet:

„Was lehrt die Geschichte über den Einfluß, welchen die sogenannte empirische Philosophie in England, und von dort aus, in Frankreich und Deutschland auf die christliche Theologie und Kirche gehabt hat? Und inwiefern darf dieses Zeugniß der Geschichte als Maßstab gelten zur Beurtheilung des Werthes und der Bedeutung der empirischen Methode für die Religionswissenschaft, oder der Methode der exacten Wissenschaften, welche heut zu Tage als Methode der Wissenschaften des Geistes anempfohlen wird?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer anderen Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist für beide Fragen auf 1. Januar 1866 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne beigefügte Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniß der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letztern Falle nicht ohne ihre Zustimmung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Arbeiten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen, nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem.

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. [illegible], D. [illegible], D. [illegible]

herausgegeben

von

D. [illegible] Hundeshagen und D. E. Riehm.

[illegible]

[illegible]

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1 8 6 5.

Achtunddreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1865.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

s gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben
von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1865 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1865.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1865 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1865.

theurer Freund und Lehrer die Fortsetzung dieses sei
Werkes für den Fall seines Abscheidens als ein Vermä
niß seines Vertrauens in unsere Hände gelegt. Wir
entschlossen, dieses Vermächtniß anzutreten und mit Go
Hülfe die Leitung dieser Zeitschrift weiterzuführen, so la
wir die Ueberzeugung haben dürfen, daß dieselbe noch ei
vorhandenen Bedürfnisse entgegenkommt. Nachdem die h
verehrten Männer, welche bisher als Mitwirkende in ei
näheren Verhältnisse zu unserer Zeitschrift standen, uns
unsre Bitte bereitwilligst die Zusage gegeben haben, derse
auch künftig ihre lebendige und thätige Theilnahme zuwe
zu wollen, richten wir nun auch an den weiteren K
der verehrten Herren Mitarbeiter und an den ausgedeh
Leserkreis der Studien und Kritiken die Bitte, uns
bisherige Unterstützung und Theilnahme nicht zu versagen.

Das wiederholt ausgesprochene, zuletzt ausführlicher
dem Vorworte zu dem einunddreißigsten Jahrgange dargel
Programm der Studien halten wir unverändert fest. A
in dem mit neuer Heftigkeit entbrannten Kampfe der
unserer Kirche vorhandenen, einander entgegengesetzten R
tungen, in welchem es sich um die wichtigsten Lebensfra
des evangelischen Glaubens und des Christenthumes überha
handelt, sollen die Studien und Kritiken Organ der Theol
bleiben, die den auf die Heilsthatsachen der evangeli

ſichte gegründeten Glauben der Apoſtel und der Refor=
ren treu bewahren, Nichts von ſeinem Inhalte an die
elnden Strömungen der Zeit preisgeben, denſelben aber
nicht in überlieferten Formen blos autoritätsmäßig
llen, ſondern ihn mit dem Muthe des Glaubens an
heiligen Geiſt der Wahrheit, welchen der Herr ſeiner
einde verheißen hat, in lebendiger, ſtets friſcher Geiſtes=
t wiſſenſchaftlich darſtellen, innerlich begründen, ihm an
Stelle unzureichend gewordener Formen aus den ge=
ben und echten Bildungselementen der Zeit neue
nen anbilden und ihn ſo dem Bewußtſein unſerer
genoſſen nahe bringen will. Dabei wird unſere Zeit=
ſt, wie bisher, der wiſſenſchaftlichen Verhandlung freien
m laſſen, ſoweit ſie die Grundlage weſentlicher Ueber=
immung mit dem bezeichneten Standpunkte nicht verläßt.
ſolchen Arbeiten, welche einzelne, gewöhnlich zurück=
llte Momente der Wahrheit mit einer gewiſſen Ein=
gkeit geltend zu machen ſuchen, ſoll ſie nicht verſchloſſen
falls dieſelben nur den Ernſt und die Gewiſſenhaftigkeit
men laſſen, welche die Frucht aufrichtiger Wahrheitsliebe
des Bewußtſeins ſind, daß es ſich in der Theologie
Kirche um Heiliges handelt, und falls ſie dabei zu
erem Forſchen nach der vollen Wahrheit fruchtbare
egung geben. Dagegen muß ſelbſtverſtändlich Alles

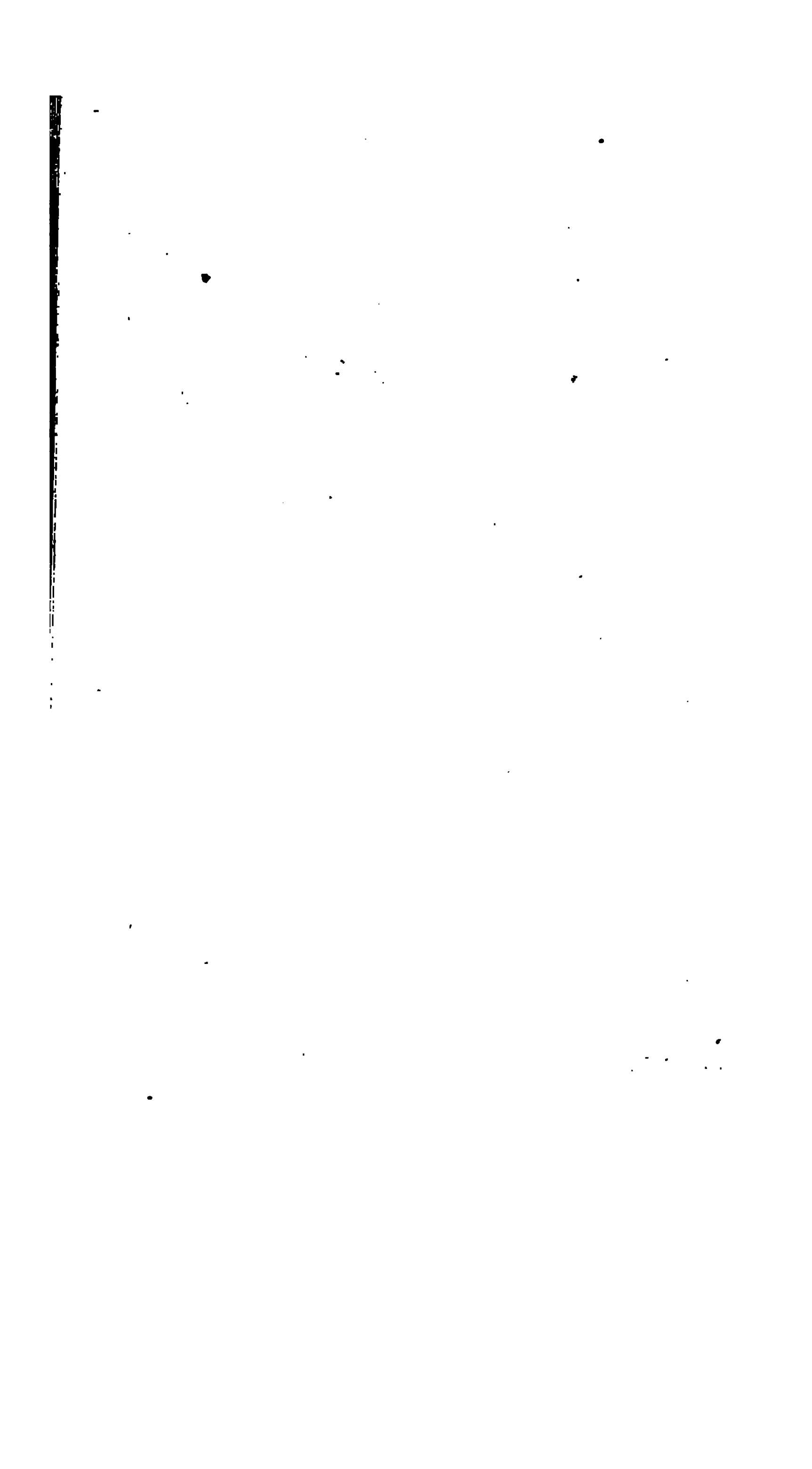
ausgeschlossen bleiben, was nach der Ueberzeugung d
Herausgeber die Grundlagen des evangelischen Glaubens u
der Gemeinde Christi antastet, da unsere Zeitschrift nur
Dienste der Wissenschaft stehen soll, die nicht zerstör
sondern bauen will.

Am erwünschtesten werden uns gediegene Beiträge se
deren Inhalt zu den Mittelpunkten, um welche sich
theologischen und kirchlichen Lebensinteressen der Gegenw
drehen, in näherer oder entfernterer Beziehung steht. Jed
sollen die Studien nicht aufhören, auch durch gründl
Erörterungen über den Tagesfragen fern liegende Geg
stände, auch über gelehrte Detailfragen, an ihrem Th
den Entwicklungsgang der theologischen Wissenschaft
fördern.

Daß unsere Zeitschrift auch ferner unter dem Nam
ihrer beiden verewigten Begründer ausgehen wird, ersch
uns als eine Pflicht dankbarer Pietät, deren Erfüllu
gewiß nicht allein unsern Herzen ein Bedürfniß war.

Hundeshagen. E. Riehm.

Abhandlungen.



Abhandlungen.

---

griffenen Gerichts vor das Volk tritt, muß wenigstens zuletzt den Frommen und zur Bekehrung Willigen die lockende Au auf das Heil der Vollendungszeit zeigen. Und so finden wir haupt in jeder, auch der kleinsten prophetischen Schrift imme nigstens etwas von messianischer Weissagung. —

Ihren allgemeinsten und wesentlichsten Grundzügen nach sich nun die messianische Weissagung zu allen Zeiten und bei Propheten gleich. Gottes Gericht über sein untreues Volk zu Züchtigung, Läuterung und Sichtung, die Bekehrung des V oder wenigstens eines Restes davon zu seinem Gotte, das G über die heidnischen Völker, in deren Gewalt Israel gegeben und die in Uebermuth und in der Absicht, das Gottesreich zu vernichten, ihre Vollmacht überschritten, des Gottesvolke lösung und endlich das geistliche Heil und der äußere Segen vollendeten Bundesgemeinschaft Israels mit dem in seiner wohnenden und durch sein königliches Regiment Gerechtigkeit und Fr in seinem Reiche schaffenden Gotte, — das sind überall die G linien des Bildes, welches die Propheten von dem Verlaufe der Gesc des Gottesreiches bis zu seinem Vollendungsziele hin zeichnen. Ausführung des Bildes im Einzelnen ist aber in verschiedenen Z und bei verschiedenen Propheten eine sehr verschiedene. Da in der Schilderung des messianischen Heils bald das äußer irdische Glück: die Macht und das Ansehen des Volkes Gottes Sicherheit vor Feinden, die wunderbare Fruchtbarkeit des hei Landes u. dgl., bald das geistliche Heil: die Sündenvergebung sittlich-religiöse Erneuerung des Volkes durch die Ausgießung Geistes Gottes, die innige Lebens- und Liebesgemeinschaft, in cher jeder Einzelne mit Gott stehen wird, u. dgl. mehr hervo Hier wird dasselbe particularistisch nur dem Volke Israel, universalistisch allen Völkern in Aussicht gestellt. — Der Prophet schreibt die Herbeiführung des Heiles der Vollendung nur Jehovah selbst zu, während ein andrer den Anbruch der m nischen Zeit an das Auftreten des messianischen Königs anl und ein dritter das wahre Gottesvolk als das Organ darst dessen sich Gott bedient, um seinen Gnadenrathschluß zu voller A führung zu bringen. — Das Gottesreich der Vollendung ersch

1.

Zur Charakteristik der messianischen Weissagung und ihres Verhältnisses zu der Erfüllung.

Von

D. Ed. Riehm.

Zweiter Artikel.

Die messianische Weissagung, die — wie der erste Artikel dieser Abhandlung[a]) gezeigt hat — aus dem Lebensmarke der alttestamentlichen Religion mit innerer Nothwendigkeit hervorwuchs, bildet einen wesentlichen Bestandtheil der prophetischen Predigt. Denn es ist Berufsaufgabe der Propheten, dahin zu wirken, daß Israel, was es durch Gottes Gnadenwahl seiner Idee und Bestimmung nach ist, auch in der Wirklichkeit mehr und mehr werde: ein mit seinem Gotte in wesenhafter Gemeinschaft stehendes, heiliges und priesterliches Eigenthumsvolk Jehovah's. Dazu war erforderlich, daß der Glaube an das in Gottes Rath unabänderlich festgestellte, herrliche Ziel der Geschichte Israels im Widerstreit mit dem Elende der Gegenwart immer auf's Neue mit siegreicher Kraft geltend gemacht, daß das Bewußtsein um seine große Bestimmung in dem Volke lebendig erhalten und immer klarer und vollständiger entwickelt wurde. Kein Prophet versäumt es daher, auf das Ende der Wege Gottes hinzuweisen. Auch Amos z. B., obschon er vorzugsweise als Strafprediger und Herold des schon im Anzug be-

a) Vgl. Heft I dieses Jahrganges.

des Charakters, der Gaben und Anlagen, der Lebenserfah
des Entwicklungsgangs der einzelnen Propheten sich bemerklich
wird Niemand in Abrede stellen. Nur darüber, daß wir ei
verschiedenen religiösen Standpunkten gesprochen haben, dü
Wort der Verständigung nöthig sein. Wir denken dabei n
nicht an eine die Einheit des Geistes beeinträchtigende Ver
heit; alle Propheten gehen von denselben Grundüberzeugung
alle haben dasselbe Ziel vor Augen. Wohl aber dürfen
haupten, daß, unbeschadet dieser überall sich bezeugenden
einheit, die Stellung der einzelnen Propheten zu dem
und den Institutionen des alttestamentlichen Gottesreiches e
schiedene ist. Sie alle nehmen zwar ihren Standpunkt nic
oder über dem Gesetze, sondern in dem Mittelpunkte d
indem sie sich in sein innerstes Wesen vertiefen; aber an
ihnen allen gemeinsamen Standpunkte war noch eine Versch
möglich in der Werthlegung auf das, was die Peripherie
setzes bildet; die äußerlichen Satzungen konnten für den ei
größere, für den andern eine geringere Bedeutung behalt
bleibt häufig, namentlich im ältern Prophetismus, jene P
ganz unberücksichtigt, indem alles Gewicht auf den sittlich=r
Kern des Gesetzes gelegt wird. Bei einem Amos, Hosea,
Micha finden wir kein Wort, welches verriethe, daß di
pheten den Cärimonialgesetzen religiöse Bedeutung und ver
Kraft zugeschrieben hätten. Wie ganz anders dagegen
Stellen, wie Ez. 4, 14; 22, 26, zeigen, welch' große Bedeu
ihn die Speise= und Reinigungsgesetze haben. Und daß d
auf Rechnung des späteren Zeitalters zu setzen, sondern al
dem individuellen, religiösen Standpunkt Ezechiel's Angehö
betrachten ist, lehrt der Blick auf seinen Zeitgenossen J
der nur die nachdrückliche Betonung des Sabbathgebots
gemein hat (Jer. 17, 19 ff.; vgl. Ez. 20, 12 ff.; 22, 8
aber zu dem Cärimonialgesetz dieselbe Stellung einnimmt,
älteren Propheten. — Daß nun eine solche Verschieden
religiösen Anschauungen auch im Inhalt der messianischen W
gen sich bemerklich machen mußte, ergibt sich schon aus
Bemerkungen über die Art und Weise der Offenbarungsmi

Propheten (S. 29). Wenn auch nirgends die ewigen,
m Bunde zur Ausführung kommenden Gottesgedanken ganz
r specifisch alttestamentlichen Verhüllung heraustreten, so
se alttestamentliche Verhüllung doch selbstverständlich bei den
en, die — mehr als andere — auf die alttestamentlichen
en und Institutionen Gewicht legen, in höherem Maße
fen werden. Und so ist es ja auch wirklich z. B. bei
Sein Zeitgenosse Jeremias kann wohl einmal bei-
in der Schilderung der messianischen Zeit des Tempels,
ster und der Opfer gedenken (Jer. 17, 26; 31, 14; 33, 11;
f.); aber seine Weissagung gipfelt darin, daß er uns das
ich der Vollendungszeit zeigt als ein Reich, in welchem
Bundeslade, kein auf steinerne Tafeln geschriebenes Gesetz,
nahbares Allerheiligstes, keinen Unterschied zwischen Priestern
n, zwischen Propheten und Volk mehr geben wird, in wel-
lmehr Jehovah in der ganzen Gottesstadt gegenwärtig, das
n Aller Herzen geschrieben sein, und Alle in gleich nahem
niß zu Gott stehen und ihn in gleicher Weise erkennen
(Jer. 3, 16 f.; 31, 29 ff.). Für Ezechiel's messianische
ung dagegen ist Nichts so charakteristisch, als daß er auch
Vollendungszeit das verinnerlichte, religiöse Leben des Gottes-
nicht ohne die Verkörperung in seinen bisherigen For-
vorstellig machen kann. Das von ihm gezeichnete Bild
lendeten Gottesreichs ist wesentlich das Bild des alten
aats; nur erfahren manche Einrichtungen des letzteren eine
ollkommnende Umgestaltung; dabei sind ihm die äußeren
ungen und Ordnungen des erneuerten Gottesstaats wichtig
um sie ganz ausführlich und bis in's Einzelnste hinein zu
en (Ez. 40—48). Und da lesen wir davon, daß auch im
Tempel sogar noch Sünd- und Schuldopfer dargebracht
Ez. 40, 39; 42, 13; 44, 29; 46, 20), daß am ersten und
Tag des ersten Monats eine jährlich wiederkehrende Ent-
g des Heiligthums vollzogen werden soll (Ez. 45, 18 ff.);
erschied zwischen Priestern und Laien wird noch schärfer
gemacht, als im Gesetz (Ez. 44, 19); die gesetzlichen Be-
gen über das Heilige und das Unheilige, das Reine und

das Unreine bleiben in Kraft, und das Volk wird, wie bishe
den Priestern über dieselben belehrt (Ez. 44, 23); die Besch
des Herzens ist verbunden mit der Beschneidung des F
(Ez. 44, 9). Kurz: der Charakter der Vollendungszeit
nicht darin, daß im Gottesreiche das Alte vergeht und All
wird, sondern nur darin, daß die alten Formen mit dem
erfüllt werden, ohne den sie todt und werthlos sind, daß
mit dem äußern Symbol auch die Sache, das Wesen, n
Cärimonie auch die Gesinnung, deren Bethätigung sie sein sol
bunden ist. Unstreitig steht also Ezechiel auch in seiner messi
Weissagung weit mehr auf dem priesterlichen Standpunkt, a
remias; auch in ihr offenbart es sich, wie große Bedeut
cärimoniellen Satzungen noch für sein religiöses Bewußtsein
— In gleicher Weise ließe sich auch an andern Beispiele
weisen, wie die größere oder geringere Tiefe des religiösen
und das Maß der sittlich-religiösen Erkenntniß, welches d
zelnen Propheten eigen ist, einen bestimmenden Einfluß auf d
halt ihrer messianischen Weissagungen übt. Man vergleich
— um die größten Gegensätze neben einander zu stellen
Weissagungen des zweiten Theils des Jesajas mit dene
Haggai oder Maleachi! —

Ueber den **zweiten** Grund der Mannichfaltigkeit in d
staltung der messianischen Weissagung, über den stufen
Fortschritt in der Offenbarung des Heilsrathschlusses Go
die Propheten hätte eine Entwicklungsgeschichte derselben
Aufschluß zu geben; sie hätte zu zeigen, wie der wahre G
des vollendeten Gottesreichs und die Mittel und Wege z
Vollendung mit der Zeit von den Propheten immer kla
vollständiger erkannt werden. Eine ausführliche Entw
geschichte der messianischen Weissagung können wir nun a
nicht schreiben; und die Andeutungen, auf die wir uns bes
müssen, verbinden wir besser mit der Erörterung über den d
Punkt, den bedingenden und bestimmenden Einfluß, wel
geschichtlichen Zustände und Verhältnisse der jedesmaligen G
auf den Inhalt der messianischen Weissagung üben. D
schreitende Entwicklung der messianischen Weissagung steht

dem Verlaufe der Geschichte des alttestamentlichen Gottesreiches
netischem und teleologischem Zusammenhang; in genetischem,
n des eben erwähnten Einflusses, welchen die jedesmaligen Zeit-
ältnisse auf sie üben; in teleologischem, weil die Geschichte,
o wie die Prophetie, eine Vorbereitung und Erziehung Israel's
die Erfüllung seines Berufes und für den Empfang des
nischen Heiles sein soll, weshalb Geschichte und Weissagung,
ur Erreichung desselben Zieles zusammenzuwirken, in ihrem
ckelungsgang mit einander parallel laufen und gleichen Schritt
müssen. So wird also der Nachweis des Einflusses, welchen
Wechsel der geschichtlichen Verhältnisse auf den Inhalt der
nischen Weissagung übt, nothwendig auch manche Andeutungen
den stufenmäßigen Fortschritt in der Erkenntniß des göttlichen
athschlusses enthalten. Demnach machen wir in diesem zweiten
: sofort

zeitgeschichtlichen Charakter der messianischen Weissagung

Gegenstand unserer Untersuchung. — Dabei fassen wir zuerst
en vorliegenden, zeitgeschichtlichen Züge in den Schilderungen
essianischen Zeit in's Auge und suchen sodann den tiefer
en genetischen Zusammenhang zwischen der Geschichte und
Inhalte der messianischen Weissagung nachzuweisen.

In Betreff jener an allen messianischen Weissagungen von vorn-
auffallenden zeitgeschichtlichen Färbung könnten wir in der
sache einfach auf die Ausführungen Bertheau's ver-
a), denen wir nichts Wesentliches hinzuzufügen haben. Da
n aber schwerlich allen unsern Lesern bekannt oder zugänglich
und da für die Erkenntniß des wahren, geschichtlichen Cha-
der Weissagung Nichts so wichtig ist als ein, noch keines-

---

gl. Bertheau: Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichs-
rlichkeit in seinem Lande. Zweiter und dritter Theil. In den „Jahr-
chern für deutsche Theologie“, Bd. IV, S. 595 ff. und Bd. V, S. 486 ff.

wegs zum Gemeingut gewordenes, richtiges Urtheil über die in ih[illegible] enthaltenen concreten, zeitgeschichtlichen Züge, so wollen wir un[illegible] einer Erörterung über diesen Gegenstand nicht ganz entschlagen, un[illegible] aber dabei möglichster Kürze befleißigen. —

Der Prophet ist vor Allem mit einer göttlichen Mission an seine Zeitgenossen betraut. Für sie ist auch alle sei[illegible] Weissagung zunächst bestimmt, und zwar nicht zur Befriedig[illegible] einer eiteln Neugier, die den über der Zukunft liegenden Schle[illegible] sich gerne lüften lassen möchte; vielmehr steht auch sie im Di[illegible] der sittlich-religiösen Berufsaufgabe, welche dem Propheten [illegible] die zu seiner Zeit vorhandenen Zustände und Verhältnisse ge[illegible] ist. Diese der jedesmaligen Gegenwart angehörigen Zustände [illegible] Verhältnisse behält der Prophet darum, auch wenn er Zukünf[illegible] weissagt, immer im Auge; von ihnen geht er aus, und zu i[illegible] steht seine Weissagung in bestimmter Zweckbeziehung. — Mit die[illegible] Sätzen steht die Thatsache nicht im Widerspruch, daß manch[illegible] der Zweck der Weissagung und namentlich ihrer schriftlichen A[illegible] zeichnung darein gesetzt wird, daß man zur Zeit der Erfüllung [illegible] kennen solle: Jehovah habe die betreffenden Ereignisse längst [illegible] ausgesagt; sie seien die Ausführung eines von ihm längst gefa[illegible] Rathschlusses; solchen Aeußerungen begegnen wir bekanntlich häufig [illegible] Jes. 40—66, aber auch sonst da und dort (vgl. z. B. Jes. 8, 1[illegible] 30, 8 ff.; 34, 16; Hab. 2, 2 f.). Es versteht sich von selbst, [illegible] die Zukünftiges ankündigende Weissagung auch für die Zukunft [illegible] stimmt ist, und ebenso, daß ein Prophet um der Verstocktheit se[illegible] Zeitgenossen willen das Gotteswort, welches in der Gegenwart [illegible] Eingang findet, ausgesprochenermaßen für eine empfänglichere N[illegible] welt aufschreiben kann. Aber das schließt nicht aus, daß die Weissag[illegible] immer zunächst in bestimmter Zweckbeziehung zu den Zust[illegible] und Verhältnissen der Gegenwart steht, zunächst für die Z[illegible] genossen des Propheten bestimmt ist. Nie hat ein Prophet [illegible] weissagt ohne die Absicht, vor Allem auf sie einen ihr [illegible] Leben und ihr Verhalten bestimmenden Einfluß zu üben. — Wa[illegible] von der Weissagung im Allgemeinen gilt, das gilt auch von der messianischen insbesondere. Auch sie soll zunächst den Zei[illegible] genossen der Propheten unter den geschichtlichen Verhältnissen de[illegible]

ligen Gegenwart zum Trost und zur Mahnung dienen;
l in den Empfänglichen den Glauben wecken und stärken,
tz aller Hindernisse, welche die Untreue und Herzenshärtig-
Volkes, die dadurch nothwendig gewordenen Gerichte und
cht der äußeren Feinde des Gottesreichs in den Weg stellen,
adenrathschluß Gottes über Israel doch zur Ausführung
wird, ja daß die Geschichte der Gegenwart und die für
ste Zukunft in Aussicht stehenden Ereignisse, wie wenig auch
naugen und Menschengedanken es absehen können, doch ein
des Weges sind, auf welchem der treue Bundesgott sein
nsvoll zu dem zuvor bestimmten Ziele hinführt. — Um
ihren nächsten Zweck erfüllen zu können, mußte die
nische Weissagung das dem Volke Gottes be-
te Heil immer in innige Beziehung zu dem sitt-
ligiösen Zustande und der äußern Lage, in wel-
ch Israel gerade befand, sowie zu den zunächst
tehenden Gerichtskatastrophen setzen. So oft
ie Zeitverhältnisse wesentlich andere geworden waren, so
auch ihre allgemeinen Grundzüge in anderer Weise aus-
werden, indem sie auf die neuen Verhältnisse angewendet
. Darum wiederholt der spätere Prophet die ihm bekannte
sche Weissagung seines Vorgängers nie einfach in der Ge-
ie ihr dieser gegeben hat, sie etwa nur weiter ausführend
her bestimmend. Vielmehr ihre wesentlichen Grundgedanken
nd, zeichnet er in freier Weise mit Rücksicht auf die ge-
hen Zustände seiner Zeit und auf die praktische Aufgabe,
durch dieselben gestellt ist, ein neues Bild der Vollendungs-
: welches er nur solche einzelne Züge des früheren Bildes
nt, welche auch unter den veränderten Verhältnissen noch
here Bedeutung behalten haben. So bleibt die messianische
ung immer frisch und lebendig; sie verjüngt sich immer
und wird in allem Wechsel der geschichtlichen Verhältnisse
ubigen in Israel zum Trost in den Leiden und Gefahren,
sie eben ausgesetzt, stärkt ihren Glauben und ihre Hoffnung
ie Zweifel, von welchen sie gerade angefochten sind, und
e nicht ganz Unempfänglichen gerade durch diejenigen Heils-

aussichten, welche in den Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwa
die Herzen am leichtesten gewinnen konnten, zur Bekehrung. —

Was nach dem Bisherigen in der Bestimmung der messia
schen Weissagung begründet ist, das ist ebenso auch in ihrer psych
logisch vermittelten Genesis begründet. Es ist nicht die n
Rücksicht auf seine praktische Aufgabe getroffene freie Wahl d
Propheten, daß er das messianische Heil zu den Zuständen u
Verhältnissen seiner Zeit in nahe Beziehung bringt; vielmehr fol
er dabei einer inneren Nöthigung. Er kann gar nicht anders, w
seine Weissagung ihm selbst von dem Geiste Gottes nur in d
Weise in das Herz und in den Mund gegeben wird, wie sie a
der einen Seite aus seiner bisherigen Erkenntniß Gottes, sein
Willens und Rathschlusses und auf der andern Seite aus sein
Kenntniß der geschichtlichen Zustände der Gegenwart, aus den Wa
nehmungen und Erfahrungen, die er unter seinen Volksgenoss
gemacht und aus der Kunde von den weltgeschichtlichen Ereigniss
und den Völkerverhältnissen seiner Zeit organisch hervorwä
(vgl. S. 30 ff.).

Um dies näher erläutern und begründen zu können, haben w
die Schranken in's Auge zu fassen, welche dem Ausbl
der Propheten in die Zukunft gezogen sind. Daß üb
haupt solche vorhanden sind, wird wohl Niemand in Abrede stell
Aber welcher Art dieselben sind, ist streitig und wird auch str
bleiben, so lange noch die traditionellen und die historisch-kritis
Ansichten über das Zeitalter gewisser Weissagungen einander geg
überstehen. Jedoch betrifft der Streit ja nur einen verhältnißmä
kleinen Theil der prophetischen Schriften. Wir haben eine beträ
liche Anzahl von Weissagungen Jesajas', deren Echtheit allgem
anerkannt ist; das Gleiche gilt fast von dem ganzen Buche des J
mias und von dem ganzen Buche Ezechiel's; ebenso von den Schri
der Propheten Hosea, Amos, Micha, Nahum, Habakuk, Zepha
Haggai, Maleachi und von den acht ersten Capiteln Sachar
Die Differenzen in der nähern Bestimmung des Zeitalters einze
dieser Weissagungen sind für die Beantwortung unserer Frage
erheblich. Sollte denn nun dieser unbestrittene Grund und Bo
nicht umfangreich genug sein, um aus ihm eine wohlbegrün

kenntniß des geschichtlichen Charakters der Weissagung und der geln und Gesetze, an welche die göttliche Offenbarungsmittheilung die Propheten sich selbst gebunden hat, zu gewinnen? Oder rf man etwa, wenn man eine solche Erkenntniß wirklich gewonnen t, hinterher ganz beispiellose Ausnahmen von der Regel anerkens, um etwa Jes. 40—66 dem Propheten Jesajas und die okalypse Daniel's einem im Exil lebenden Propheten vindiciren können a)? Man könnte die Möglichkeit solcher Ausnahmen leicht zugestehen, wenn nur nicht gerade bei den Weissagungen, deren willen wir sie annehmen sollen, immer auch noch ganz andersartige kritische Gründe in die Waagschale fielen, welche r traditionellen Ansicht über ihre Abfassungszeit entgegenstehen sie in ein Zeitalter verweisen, welches sie, sobald man es für Entstehungszeit hält, als den übrigen Weissagungen ganz gleichig, denselben geschichtlichen Charakter an sich tragend und denen Gesetzen unterworfen erscheinen läßt. Dieses Zusammentreffen gegen die Annahme von Ausnahmen bedenklich machen und ist uns Bürgschaft dafür, daß wir die Schranken der Voraussicht die Regeln und Gesetze der göttlichen Offenbarungsmittheilung die Propheten, welche sich uns aus der Betrachtung der verhältnißmäßig großen Zahl anerkannt echter Weissagungen ergeben en, als allgemein gültige betrachten dürfen. —

Welches sind diese Schranken und Gesetze? Wir haben in dem halte der prophetischen Voraussicht zwei verschiedenartige standtheile zu unterscheiden. Der eine ist mehr idealer und emeiner, der andere mehr concret-geschichtlicher Natur. Die ne, aus welchen die, jenen bildenden prophetischen Erkenntt erwachsen, sind theils die in dem prophetischen Bewußtsein handenen Grundideen der alttestamentlichen Religion, theils die chauung gewisser allgemeiner, zu allen Zeiten sich gleichbender Verhältnisse. Diejenigen prophetischen Erkenntnisse da-

a) Vgl. z. B. Delitzsch in den Schlußbemerkungen zum dritten Theil des Drechsler'schen Commentars zu Jesajas, S. 391: „Aber ein solches durch 27 Reden hindurch festgehaltenes Indigenat in ferner Zukunft, wie es für C. 40—66 anzunehmen, ist doch durch seine Beispiellosigkeit befremdend." Vgl. dazu S. 389.

gegen, welche den andern Bestandtheil des Inhalts der p
tischen Voraussicht bilden, haben ihre Keime außerdem auch
Bekanntschaft des Propheten mit den besonderen geschichtliche
ständen und Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart. —

Aus der grundlegenden Gesetzesoffenbarung und aus den f
prophetischen Gottesoffenbarungen kennt jeder Prophet den un
baren Rathschluß Jehovah's, — sein auf Erden begründetes Reic
Bethätigung seiner richterlichen Strafgerechtigkeit gegen die
vergessenen Frevler, seiner Gnade und Treue gegen die Fr
oder bußfertig zu ihm Umkehrenden, und seiner Allmacht u
ligen Majestät gegen die heidnischen Völker, welche die Ausf
seiner Gnadenabsichten vereiteln wollen, — zu erhalten
durch Gerichts- und Gnadenthaten zum Heile Israels un
Segen für alle Völker seiner Vollendung entgegenzuführen.
reicht auch die Voraussicht jedes Propheten bi
Ende der Wege Gottes. Das Vollendungsziel der G
des Reiches Gottes steht zwar nicht allen gleich klar un
ständig vor Augen; in der Schilderung desselben treten be
Gradunterschiede der religiösen Erkenntniß hervor. Aber de
blick selbst auf die vollendete Ausführung des Gnadenraths
Jehovah's fehlt bei keinem Propheten. Es sind namentlich
ersten Artikel erörterten, mit der alttestamentlichen Religion u
alttestamentlichen Gottesreiche selbst gegebenen Ideen, aus
die Weissagung von diesem Vollendungsziele sich entwick
Wesentlich gleicher Art ist auch noch die bei manchen Pr
sich findende Ankündigung eines der Vollendungszeit unm
vorausgehenden, letzten Kampfes der heidnischen Weltmach
das Gottesreich, der mit dem vollständigen und für imm
scheidenden Siege des letzteren und dem die Macht der Heid
nichtenden Gerichte über die Angreifer endet. Wir finden
Ankündigungen in verschiedener Entwicklungsgestalt zuerst be
Cap. 4, 9 ff., dann bei Micha 4, 11—13 und 5, 4 f., f
Sach. 12, 1 ff. u. 14, 3 ff. 12 ff., endlich bei Ezech
38 u. 39. Auch ihnen liegen — wenn wir von der Ei
führung absehen — keine besonderen zeitgeschichtlichen Verh
zu Grunde; ihr mütterlicher Boden ist, außer der Id

…liches selbst, nur die Vorstellung des, jederzeit vorhan- …feindlichen Gegensatzes zwischen der Gesammtheit der heidni- …Reiche und dem Reiche Gottes, und die geschichtliche Er- …ng, daß eben wegen dieser feindseligen Stellung, welche die …der Welt zum Reiche Gottes, ihrem beiderseitigen inneren …zu Folge, einnehmen müssen, der Verlauf der Geschichte des …Reichs durch schwere Kämpfe hindurchführt zum schließlichen …und Frieden. —

…s den andern, den concret-geschichtlichen Bestandtheil des …s der prophetischen Voraussicht und Weissagung betrifft, so …r mit Recht bemerkt worden, daß „die Prophetie ihre Er- …ß der Zukunft nicht aus dem Inhalte der geschichtlichen …wart schöpft, sondern aus dem Rathe Gottes, der über der …hte waltet, und auch die ihm scheinbar widersprechenden …chen seinen Zwecken dienstbar macht" a). Aber wie schöpft …an ihre Erkenntniß der Zukunft aus dem Rathe Gottes? …nur so, daß der Geist Gottes den Propheten darüber ver- …rt, wie nach den Gesetzen des göttlichen Weltregiments die …e Geschichte sich aus den ihm bekannten Zuständen …Verhältnissen der Gegenwart herausgestalten …und wird, damit der ihm ebenfalls in seinen allgemeinen …Zügen schon bekannte Rathschluß Jehovah's zur Ausführung … Eben darum sehen wir immer, wie die Weissagung die …Grundgesetze des göttlichen Welt- und Reichsregiments, in …Licht die prophetische Geschichtschreibung die Vergangenheit …auf die Gegenwart und nächste Zukunft anwendet, wie der …rophetisch-theokratische Pragmatismus dort die Darstellung …schehenen, hier die Betrachtung des gegenwärtig Vorhandenen …s aus demselben Werdenden beherrscht. Nur über das Be- …en derjenigen geschichtlichen Besonderheiten, die mit den Ver- …ien der Gegenwart noch in irgend welchem unmittelbaren …menhang stehen, kann der Geist Gottes den Propheten ver- …rn, nicht aber über diejenigen, bei denen dies nicht mehr der

---

…l. Oehler: Art. „Weissagung" in Herzog's Realencyclopädie XVII, 652.

Fall ist; denn für die Erkenntniß der letzteren fehlt in dem
sammtinhalt des Bewußtseins des Propheten jeder Anknüpfu
punkt, der ihre Entstehung ermöglichte. Es ist dies ein Gesetz,
welches nicht wir die göttliche Offenbarungsmittheilung bi
wollen, sondern an welches sie, weil sie keine magische sein w
sich selbst gebunden hat. Kraft dieses Gesetzes hat je
Prophet seinen bestimmten, seine Voraussicht
grenzenden, zeitgeschichtlichen Horizont. Dieser
bald ein engerer, bald ein weiterer sein; immer aber reicht
nur so weit, als die Gegenwart, sofern sie im Li
des göttlichen Rathschlusses betrachtet wird,
Zukünftige schon in ihrem Schooße trägt. — Inn
halb dieses zeitgeschichtlichen Horizontes kann die durch den
Gottes gewirkte Gewißheit des Propheten über das, was im R
Gottes beschlossen ist, ein ganz klares und bestimmtes V
auswissen einzelner, geschichtlicher Thatsachen
und die Weissagung kündigt dieselben dann ganz bestimmt und
bedingt an. So weissagt z. B. Micha, der Sohn Jimla's,
bestimmt, daß Ahab und Josaphat von den Aramäern geschl
würden, und läßt sich willig in das Gefängniß werfen mit
Erklärung, daß man ihn als falschen Propheten behandeln
wenn sein Wort sich nicht erfülle (1 Kön. 22, 17 ff.). So
Amos die bevorstehende Vernichtung des damascenischen R
und die Wegführung der Aramäer nach ihrem Ursitz Kir besti
voraus (Am. 1, 3 ff.; vgl. 2 Kön. 16, 9.). Jesajas weiß
voller Bestimmtheit, daß es den Königen Rezin und Pekach
gelingen wird, Jerusalem zu erobern, und daß in weniger als
Jahren ihre Länder von den assyrischen Heeren verödet sein
7, 7. 16; 8, 4), daß aber auch das Reich Juda durch die Ass
von denen Ahas seine Hülfe erwartet, schwer heimgesucht w
wird (Jes. 7, 18 ff.; 8, 5 ff.) a). In gleicher Weise kündig

a) Die Vergleichung der beiden zuletzt angeführten Stellen ist lehrreich
einer der Belege dafür, daß die Propheten manchmal, um ihre Droh
und Verheißungen lebendiger, anschaulicher, eindringlicher und für das
faßlicher zu machen, die Art und Weise des Vollzugs eines bevorsteh
Strafgerichts oder einer Rettungsthat Jehovah's im Einzelnen aus

die Errettung Jerusalems vor dem Heere Sanherib's, die
nichtung des letzteren durch unmittelbares Einschreiten Jehovah's
die eilige Flucht Sanherib's in sein Land an (vgl. bes. Jes.
33 f.; 14, 24 ff.; 29, 7 f.; 30, 27 ff.; 31, 5. 8 f.; 37, 33 ff.) a).
emias dagegen kündigt an, daß Gott die Zerstörung Jerusalems
den Untergang des jüdischen Staats durch „seinen Knecht“
cadnezar unwiderruflich beschlossen habe; ebenso weissagt er aber
von dem in ungefähr 70 Jahren über Babel hereinbrechenden
chte Gottes und der dadurch herbeigeführten Erlösung und
kehr der Exulanten; und derselbe Prophet kündigt dem falschen
heten Hananja an, daß er noch im laufenden Jahre sterben
(Jer. 28, 16). Die Erfüllung oder Nichterfüllung solcher
mmten Weissagungen, mögen dieselben Heils- oder Unglücks-
agungen sein, ist das in 5 Mos. 18, 22 und Jer. 28, 8 f.
ebene Kennzeichen echter oder falscher Propheten b). — Alle

hne selbst auf das Detail der Ausmalung ein besonderes
ewicht legen, oder von seinem Eintreffen die Wahrheit
hrer Weissagung abhängig machen zu wollen, weshalb sie
icht anstehen, in der Reproduction einer Weissagung diesen oder jenen ein-
elnen Zug des Gemäldes zu ändern. In Jes. 7, 18 ff. schildert nämlich
er Prophet die Verheerung des Landes Juda als herbeigeführt durch das
Zusammentreffen eines assyrischen und eines ägyptischen Heeres, wo-
ei er ohne Zweifel voraussetzt, daß das letztere nach Juda ausrücken
werde, um dem Vordringen der assyrischen Weltmacht ein Ziel zu setzen;
n der etwa 1½ Jahre späteren Reproduction der Weissagung, 8, 5 ff.,
ennt er dagegen nur noch die Assyrer als Werkzeug des göttlichen Straf-
erichts.

Die beiden Stellen Jes. 30, 33 und 31, 8 f. sind ein weiterer Beleg für
ie in der vorigen Note gemachte Bemerkung; in der ersteren setzt der Pro-
phet voraus, daß der König Sanherib mit seinem Heere fallen werde; in
er Reproduction der Weissagung sagt er dagegen nur, daß der König voll
Schrecken wieder heimkehren werde (vgl. auch 37, 34).

Mit Unrecht zieht Bertheau (Jahrbb. f. D. Th. IV, S. 352) was in
5 Mos. 18, 22 von solchen, auf die nächste Zukunft gehenden, bestimmten
Weissagungen überhaupt gesagt ist, nur auf Heilsverheißungen. Handelte
es sich bei den falschen Propheten meistens um Heilsverheißungen, so ist
doch diese Beschränkung willkürlich in den Text eingetragen; und Stellen
wie 1 Kön. 22, 28; Mich. 3, 5 und Ezech. 13, 22 zeigen, daß die Gesetzes-
bestimmung auch auf falsche Unglücksweissagungen anwendbar sein mußte. —

in diesen und ähnlichen Weissagungen im Voraus angekündig
schichtsthatsachen liegen im Bereich jenes zeitgeschichtlichen Ho
der betreffenden Propheten; und es ist das Vorauswissen d
psychologisch nach den S. 27 ff. gemachten Bemerkungen
urtheilen. — Von dem weiteren Verlauf der Geschichte der
dagegen, der mit der geschichtlichen Gegenwart, so weit
Propheten bekannt ist, in keinem unmittelbaren Zusammenhan
steht, gewinnt die Prophetie keine Kenntniß aus dem Rathe
Die unter ganz veränderten Bedingungen und Verhältnis
hebenden neuen Entwicklungsperioden der Geschi
Gottesreiches, oder gar einzelne Ereignisse aus denselben
auch für ihn in das Dunkel des göttlichen Rathschlusses
Also immer nur das nächste Stück des geschichtlichen Weg
chen Gott sein Volk führen wird, von der Gegenwart an
der nächsten Epoche, die einen Wendepunkt in der Geschi
Gottesreiches bildet, kann das erleuchtete Auge des Prophet
oder weniger deutlich übersehen. Dieses Wegstück aber er
als ein dem Ziele, welches Gottes Gnadenrathschluß sich gest
zuführendes; denn die zuvor besprochenen, idealen, zukunft-geschi
Erkenntnisse vergleichen sich in ihrem Verhältnisse zu dem con
schichtlichen Entwicklungsgange des Gottesreiches, soweit ihn d
phet von seinem Standort aus übersehen kann, dem Himmel,
Stück Erde begrenzt, welches man von einer hohen Wa
übersieht. Das Vollendungsziel steht ja, wie oben bemerkt, j
die Zukunft blickenden Propheten vor Augen. Nur die neu
wicklungsstadien der Geschichte des Gottesreiches, die noch z
eintreten können, bevor von dem Punkte aus, bis zu welche
Voraussicht sich erstreckt, das Vollendungsziel erreicht werden
liegen außerhalb seines Horizontes. Hiermit haben wir di
Schranke der prophetischen Voraussicht aufgezeigt. Wir
die gute Zuversicht, daß jeder Ausleger, der gewohnt ist, die
sagung nicht nach der wirklichen oder vermeintlichen Erfüllu
deuten, sondern vor Allem den Sinn zu ermitteln, welche
Prophet selbst mit seinen Worten verband, aus der Untersu
der anerkannt echten Weissagungen das obige Resultat gew

Was a priori gefolgert werden kann, erweist sich als dem Bestande vollständig entsprechend a). —

Daß auch die Weissagung Mich. 4, 10, die man als den entscheidendsten Gegenbeweis betrachtet hat (Hengstenberg: Christologie, 2. Ausg. I, S. 541), als solcher nicht gelten kann, ist leicht zu beweisen und sogar von Caspari in seiner viel Gutes enthaltenden Schrift „Ueber Micha, den Morasthiten", Christiania 1851, S. 172 ff., in der Hauptsache anerkannt worden. Micha redet nämlich nicht von der circa 130 Jahre späteren Gefangenführung der Juden durch die Chaldäer, sondern von einer Deportation derselben nach Babel durch die Assyrer. Denn einmal redet er überhaupt nirgends von den Chaldäern, betrachtet vielmehr überall Assur als Werkzeug des Strafgerichtes. Ist doch Assur sogar noch in der messianischen Zeit die zu überwindende Weltmacht (Mich. 5, 4 f.). Und sodann fällt der Inhalt der ersten Hälfte von 4, 10 offenbar der Zeit nach zusammen mit dem Inhalt von 3, 12. Nun steht aber Jer. 26, 18 f. ausdrücklich geschrieben, daß diese Drohung sich nicht erfüllt hat, weil Jehovah sich wegen der Bekehrung Hiskia's und des Volkes des Uebels reuen ließ, welches er geredet hatte. Wir sind also gar nicht berechtigt, in der Gefangenführung durch die Chaldäer eine Erfüllung dieser Gerichtsdrohung zu erkennen, haben vielmehr nach Jer. 26 an ein in der Zeit Hiskia's abgewendetes Gericht zu denken, dessen Vollstrecker nur die Assyrer hätten sein können. Was Hengstenberg (a. a. O. S. 540) hiegegen einwendet, ist einfach schriftwidrig. —

Eine Gefangenführung nach Babel durch die Assyrer konnte aber Micha androhen. Denn 1) gehörte damals (in der ersten Zeit Hiskia's) Babel den Assyriern; denn Sargon d. i. Salmanassar heißt auf den Inschriften „König von Assur und Sinear". 2) Die Babylonier machten aber schon unter Sargon und hernach unter Sanherib fortwährende Versuche, sich der assyrischen Oberherrschaft zu entziehen. Im Süden von Sinear war (721 — 709) noch ein unabhängiger König Merodach-Baladan, der sich den Titel eines Königs von Babel anmaßte (vgl. Brandis: Der historische Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften, Berlin 1856, S. 58). Gegen ihn zog Sargon zu Felde und verwüstete das Land der Chaldäer, worauf sich Jes. 23, 13 bezieht. Bei der bekannten Politik der Assyrer, durch Völkerverpflanzungen sich die eroberten Gebiete zu sichern, lag also damals die Erwartung nahe, daß die Assyrer die Juden gerade nach Babylonien verpflanzen würden. Vgl. auch 2 Kön. 17, 24. — 3) Auch Micha's Zeitgenosse Jesajas droht in 22, 18 dem Hausmeister Sebna Gefangenführung nach Mesopotamien oder Babylonien durch die Assyrer; denn eine dieser Landschaften muß mit „dem Lande breit nach beiden Seiten hin" bezeichnet sein. Auch Sanherib deutet in Jes. 36, 17

Ueber die zweite Schranke der prophetischen Voraussicht k
wir uns kurz fassen, da sie allgemein anerkannt ist. Sie l
darin, daß den Propheten Zeit und Stunde der vollkom
Ausführung des Heilsrathschlusses Gottes verborgen bleibt
denn ja auch die Apostel und selbst der Sohn davon Nichts w
sondern allein der Vater (Matth. 24, 36; Marc. 13, 32; A
gesch. 1, 7). — Nun liegt es aber in der Natur aller lebe
Hoffnung, sich das gehoffte Heil in größtmöglichster Nä
vergegenwärtigen; am meisten gilt dies von einer Hoffnun
aus dem Glauben an den allmächtigen Gott, dessen bloßes
das Wunderbarste alsbald zur Ausführung bringen kann, ern
ist. Wie daher die Apostel die Wiederkunft Christi in der
lichkeit als nahe bevorstehend erwarteten, ja sie noch selbst zu e
hofften (1 Kor. 15, 51 f.; 1 Thess. 4, 16 f.), so erwarteten
alle Propheten den baldigen Anbruch der messi
schen Zeit. Die Energie ihres Glaubens und ihrer Ho
zog das Heil der Vollendungszeit in größtmögliche Nähe, als
mittelbar an die Grenze des ihrer Voraussich
zogenen zeitgeschichtlichen Horizontes. Hieraus
nicht aus dem visionären Charakter der ihnen gegebenen O
barungen ist es zu erklären, daß das Heil der messianische
immer der helle Hintergrund des Gemäldes ist, in welchem
zunächst bevorstehenden Strafgerichte schildern.

Es liegt nun in der Natur der Sache, daß das proph
Bewußtsein auf Grund des Glaubens an das nahe Heil der
endungszeit, das was zum nächstbevorstehenden Verlauf der Ges
des Gottesreiches gehört und das Endziel selbst nicht streng
einanderhält, sondern Beides organisch mit einander verbinde
zu einer einheitlichen Anschauung zusammenschließt. Ist der Pr

---

auf eine dieser Landschaften hin. Dazu kommt endlich 4) daß Mich
5, 5 Assyrien als das Land Nimrod's betrachtet. Auch hierdurch
ihm nahe gelegt, Babel als Ort der Gefangenführung und der Err
zu bezeichnen. Denn nach 1 Mos. 10, 10 war Babel der erste Herrs
Nimrod's. Dort am ersten Sitz einer Weltmacht soll die Noth des G
volkes am größten werden; dort soll es aber auch über die Welt
triumphiren.

[illegible] auch dessen bewußt, daß er die Zeit des Anbruchs der messia-[illegible]schen Zeit nicht genau bestimmen kann — wie wir denn auch, vom [illegible]uche Daniel's abgesehen, solche nähere Zeitangaben nirgends fin[illegible] a) —, so setzt er doch die Zustände und Verhältnisse der Gegen[illegible]art und die nächste sich aus ihnen herausgestaltende Zukunft in un[illegible]ittelbare Beziehung zu dem Endziele der Geschichte; erkennt er doch, daß die Richtung der Wege, die Gott eben mit seinem Volke [illegible]ht, auf jenes Endziel hingeht! Wie sollte er also, wenn ihm [illegible]ne Hoffnung das letztere als ein nahes vergegenwärtigt, bei der [illegible]childerung desselben nicht auch in seine Gegenwart hineingreifen? [illegible] dem Lichte, das vom Ende der Wege Gottes aus zurückfällt, [illegible]uß er ja die Gegenwart und nächste Zukunft betrachten; in diesem [illegible]chte allein lösen sich ihm die Räthsel, welche in der Geschichte [illegible]iner Zeit liegen. Er kennt nun die Hindernisse, welche die [illegible]egenwärtigen Zustände und Verhältnisse der Erreichung des [illegible]ollendungsziels in den Weg stellen, und den Widerspruch, in [illegible]elchem, in Folge der bevorstehenden oder der schon hereinge[illegible]brochenen Gerichte, die Lage des Volkes Gottes und sein Ver[illegible]hältniß zu den heidnischen Völkern mit der Lage und Stellung [illegible]eht und stehen wird, die ihm im Rathe Gottes bestimmt ist, und [illegible]ren es sich nach Erreichung des Vollendungsziels sicher wird er[illegible]kennen dürfen. Die Hinwegräumung gerade jener Hindernisse und [illegible]ie Beseitigung gerade dieses Widerspruchs muß darum einen [illegible]estandtheil seiner messianischen Weissagung bilden, wenn diese ihm [illegible]on dem Geiste Gottes nur als eine psychologisch-vermittelte, nur [illegible]ls eine, mit den in seinem Geist vorhandenen Erkenntnissen, [illegible]orstellungen und Begriffen in genetischem Zusammenhang stehende [illegible]S. 30) in das Herz und in den Mund gegeben wird. Auch [illegible]hne bewußte Absicht, rein einer inneren Nöthigung folgend, gibt [illegible]er Prophet daher seiner Schilderung der Vollendungszeit, und der [illegible]tzten sie herbeiführenden Gottesthaten immer mehr oder weniger

a) Nur in Jes. 7, 14 ff. läge eine nähere Bestimmung der Zeit, in welcher der Messias geboren werden soll, wenn wirklich im Sinne des Propheten Immanuel der Messias wäre. Wir können jedoch diese Annahme nicht für eine richtige halten. — Das Buch Daniel aber kann, als später Nachsprößling der alten Prophetie, hier nicht in Betracht kommen.

eine zeitgeschichtliche Färbung. Er selbst sieht, wie seine geschicht-liche Gegenwart im Lichte der Vollendungszeit, so auch umgekehrt den Glanz der letzteren nur in der Strahlenbrechung und Färbung, in welcher die Atmosphäre seiner geschichtlichen Gegenwart ihn erscheinen läßt. Daher lesen wir in den messianischen Weissagungen von der Wiedervereinigung des Zehnstämmereiches mit dem Reiche Juda, von der Wiederherstellung der früheren Macht des davidischen Königshauses, von der Wiederunterwerfung der Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Philister, von der Zerbrechung des drückenden Joches der Assyrer u. dgl. — Es versteht sich nunmehr von selbst, daß wir in solchen concreten, zeitgeschichtlichen Zügen nicht mit Hengstenberg bloße Bilder erkennen können, welche von den Verhältnissen, unter denen die Propheten lebten, entnommen sind, um den Charakter des Reiches Christi zu veranschaulichen a). Wenigstens im Sinne der Propheten selbst ist es nicht auf Rechnung der bildlichen Darstellung zu setzen, wenn sie von dem Messias als von einem auf dem Zion residirenden Könige sprechen. Sagen sie, daß Israel in der Vollendungszeit nicht mehr bei Assur oder Aegypten Hülfe suchen werde, so wollen sie damit nicht blos Israels Treue gegen seinen Gott sinnbildlich-individualisirend veranschaulichen. Das Aufhören des Zwiespaltes zwischen dem Reiche Juda und dem Zehnstämmereich gilt ihnen nicht blos als symbolischer Ausdruck der Idee, daß Friede und Liebe unter dem Volke Gottes herrschen wird. Und wenn in ihren messianischen Ausblicken von Unterwerfung der Edomiter, Moabiter u. s. w. oder von einem Gericht über Assur, Babel u. s. w. die Rede ist, so ist weder jene Unterwerfung ohne Weiteres geistlich umzudeuten, noch sind diese Völker bloße typische Repräsentanten der dem Reiche Gottes feindlich gegenüberstehenden Weltmacht. Für das prophetische Bewußtsein selbst und für Diejenigen, denen ihre Weissagung zunächst gegeben war, haben alle solche zeitgeschichtlichen Züge eine viel wesentlichere und eine unmittelbar praktische Bedeutung; nicht etwas, was sie sinnbildlich darstellen, sondern dasjenige selbst, was sie ihrem einfachen Wortsinne nach aussagen, ist in den Augen der

---

a) Vgl. Hengstenberg's Christologie, zweite Aufl. III, 2, S. 194 ff.

Propheten und ihrer Zeitgenossen erforderlich, damit Israel des Heiles und der Herrlichkeit, die ihm bestimmt sind, theilhaftig würde; und gerade diese zeitgeschichtlichen Züge tragen sehr viel dazu bei, daß die Weissagung ihre oben (S. 432 f.) besprochene nächste Bestimmung erfüllen konnte. Jene ganze spiritualistische Vernichtigung des concreten Inhaltes der messianischen Weissagungen aber ist nur die Folge davon, daß Hengstenberg die erste Pflicht des Auslegers nicht erfüllt, sich auf den Standpunkt des Alten Testamentes und der einzelnen Propheten insbesondere zu versetzen und von da aus den Sinn, den sie selbst mit ihren Worten verbanden, zu ermitteln a).

Die Erwartung, daß das „Ende der Tage" nahe sei, verursacht aber nicht blos die Aufnahme zeitgeschichtlicher Züge in das Bild der messianischen Zeit; sie hat auch zur Folge, daß manchmal Nahebevorstehendes schon ganz verklärt wird von dem Lichte des Endes der Wege Gottes. Das nächst bevorstehende Gericht wird nicht selten ganz so geschildert, als ob in ihm das letzte Entscheidungsgericht, das Weltgericht schon vollzogen würde; namentlich geschieht dies, wenn die Weissagung noch unbestimmter gehalten ist, während, sobald der Prophet Bestimmteres über die Art und Weise des Gerichtsvollzugs anzukündigen weiß, die idealen,

a) Um der Hengstenberg'schen Auffassung der zeitgeschichtlichen Züge in den messianischen Weissagungen gerecht zu werden, darf man aber nicht übersehen, daß es ihm immer wesentlich nur um den Sinn zu thun ist, den Gott bei denselben beabsichtigte, und nicht um den, den die Propheten selbst darin fanden (vgl. die S. 9 angeführte Aeußerung). Es hat darum — wie wir sehen werden — seine Auffassung da, wo es sich nicht mehr um „die Beschaffenheit der Weissagung", sondern um die nähere Bestimmung ihrer Abzielung auf die Erfüllung handelt, ihre relative Berechtigung. Wenn er nur sein Postulat, daß jener zweifache Sinn „wohl zu unterscheiden" sei, selbst erfüllt und die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes der Weissagungen nicht so sehr verkannt hätte! Vgl. gegen seine spiritualistische Auslegung der Weissagungen: Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenberg's, Leipzig 1845. S. 167 ff.; Oehler a. a. O., S. 649 f. und Bertheau in den Jahrbb. f. D. Th. IV, S. 622. 626.

das Bild der letzten, großen Gerichtskatastrophe vergegenwärtigenden Züge in seiner Weissagung zurücktreten. Ein lehrreicher Beleg dafür ist die, in Jes. 2 enthaltene, gewaltige Schilderung des nahen Gerichtstags, an dem alles Hohe geniedrigt und Jehovah allein noch erhaben dastehen, dem Götzendienst aber für immer ein Ende gemacht werden soll, verglichen mit der bestimmteren Ankündigung in Jes. 5, 25 ff., nach welcher das bevorstehende Gericht in zwei Acten vollzogen werden und das assyrische Heer der Vollstrecker des zweiten Gerichtsacts sein soll. — Ebenso werden auch die als nahe bevorstehend angekündigten Heils- und Gnadenzeiten häufig so geschildert, daß ihr Anbruch durchaus als Anbruch der Vollendungszeit erscheint. —

Einer ausführlichen Nachweisung darüber, wie der Inhalt der im Laufe der Jahrhunderte von den Propheten verkündigten messianischen Weissagungen unsern bisherigen Ausführungen Zeugniß gibt, überhebt uns die in den öfter erwähnten Abhandlungen Bertheau's enthaltene, lichtvolle und eingehende Darstellung der Geschichte der Weissagung über die Entwicklung des unter Israel begründeten Gottesreiches. Unter Hinweisung auf dieselbe dürfen wir uns darauf beschränken, nur kurz und mehr zur Erläuterung als zur eingehenden Begründung des Gesagten einige der wichtigsten Belege herauszuheben.

Bei den ältesten Propheten, deren Weissagungen uns erhalten sind, bei Joel, Amos und Hosea, reicht der zeitgeschichtliche Horizont ihrer Voraussicht nur bis an den Wendepunkt der Geschichte des Gottesreiches, der mit dem Eingreifen der assyrischen Weltmacht in die Geschicke Israels eintrat; und unmittelbar dahinter liegt die messianische Zeit. Obschon diese Propheten klar erkennen, wie viel bei dem Volke und im Reiche Gottes noch anders werden muß, bis das Vollendungsziel erreicht wird, so kommt doch nach ihrer Weissagung die Geschichte des Gottesreiches ziemlich rasch zu ihrem Ziele, und ihr Verlauf ist ein sehr einfacher. Bei Joel (zwischen 870 und 850) ist er ganz geradlinig. In der unerhört furchtbaren Heuschreckenplage und der lange anhaltenden Dürre, die zu seiner Zeit das Land verödeten und eine schwere Hungersnoth herbeiführten, hatte er schon ein Anzeichen der Nähe des Gerichtstages, ja den Anfang des Endgerichtes selbst erkannt

15; 2, 1 f. 11.). Nachdem aber das Volk sich auf seinen
Ruf zur Bekehrung willig gezeigt hat, stellt er keine neuen
Strafgerichte Gottes über Juda und Jerusalem mehr in Aussicht.
die Hülfe aus der gegenwärtigen Noth folgen vielmehr, ohne
ere Zwischenkatastrophen a), die Gottesthaten, durch welche der
denrathschluß Jehovah's zu voller Ausführung kommt: die
erdereinigung der von den fernen Javaniten gefangen gehalte-
Judäer und Jerusalemiten mit dem Volke Gottes, die allge-
e Geistesausgießung und das vernichtende Gericht über die zum
ı Kampfe gegen das Gottesreich versammelten heidnischen
r, durch welches Israel gegen ihre Angriffe für immer gesichert
— Hätte Joel das Zehnstämmereich nicht ganz außer Be-
gelassen, so würde er freilich den Weg zum Vollendungs-
schwerlich als einen so ebenen geschildert haben. — Amos
790) und sein jüngerer Zeitgenosse Hosea, deren Mission
gsweise den Bewohnern des Zehnstämmereichs gilt, sehen schon
mehr von dem, was die näherliegende Zukunft für Israel
rem Schooße birgt. Nicht blos für die Heiden, auch für das
Gottes selbst kommt eine schwere Gerichtskatastrophe. Haupt-
ch betrifft sie das Zehnstämmereich, welches ganz vom Erdboden
gt (Am. 9, 8) und dessen Bewohner — so viele ihrer nicht
Tode verfallen — unter die Völker zerstreut werden. So
durch Gottes Gericht das Uebel der Reichsspaltung beseitigt;
das verhältnißmäßig weniger verschuldete Reich mit dem
ischen Königshaus, dem Gottes Verheißung gegeben ist, bleibt
en. Doch wird auch Juda von dem furchtbaren Gerichte
etroffen (Am. 2, 5; 6, 1; Hos. 5, 10. 12 ff.; 6, 4; 8, 14;
1; 12, 3); denn es soll dasselbe überhaupt alle Frevler aus
Volke Gottes ausrotten (Am. 9, 10). Auch das sehen diese
heten voraus, daß ein neu auf den Schauplatz der Geschichte
des, aus dem fernen Norden kommendes Volk dies Gericht

Das אַחֲרֵי־כֵן in Joel 3, 1 ist freilich ein unbestimmter Ausdruck, darf
über im Sinne des Propheten, seiner oben erwähnten Anschauung über die
egenwärtige Noth zu Folge, sicherlich nicht als Bezeichnung einer langen
Zwischenzeit angesehen werden.

vollstrecken wird. Damit ist aber die Grenze ihrer Voraussi
bezeichnet. Dieses Volk selbst ist eben erst in ihren Gesichtskr
getreten und steht noch im Halbdunkel. Von Amos und in d
ältern Weissagungen Hosea's (Cap. 1—3) wird sein Name no
nicht genannt; erst in seinen späteren Weissagungen (Cap. 4—14
weist Hosea auf Assur als Hauptwerkzeug des Strafgerichts un
auf Assyrien als Land des Exiles hin. Aber auch da bleibt n
aufgehellt, wie Gott sein Volk wieder aus der Gewalt dies
mächtigen Feindes befreien wird. Von einem über Assur e
gehenden Gerichte ist weder bei Amos, noch bei Hosea die Re
Und ebenso wissen Beide Nichts von einem bevorstehenden Unter
gange des Reiches Juda; wie tief es auch im Gerichte ge
müthigt wird, so bricht es doch nicht, wie das Zehnstämmerei
unter der Wucht desselben zusammen a). Vielmehr sobald d
doppelte Zweck des Gerichtes über das Volk Gottes erreicht i
die Wiederherstellung der Reichseinheit durch Vernichtung des vo
zugsweise sündigen Königreiches und die Ausrottung der Frev
aus der Gemeinde, beziehungsweise die Bekehrung des übriggebl
benen Volkes, so ist auch die messianische Heilszeit im Anbruch
in welcher Jehovah das gesunkene davidische Königthum in sei
alten Glanze und seiner alten Macht wiederherstellt und d
Reich wieder einig und groß macht, wie es vor Zeiten gewesen
dem Volke Gottes aber werden dann alle äußerlichen Segnun
und alle geistlichen Heilsgüter, welche die Vollendung seiner G
meinschaft mit Gott mit sich bringt, zu Theil werden. —
Die unmittelbare Beziehung, in welcher der Inhalt der messianis
Weissagung dieser ältesten Propheten zu den geschichtlichen Verh
nissen ihrer Zeit steht, fällt von vornherein Jedem in die Au
Joel beginnt mit der tröstlichen Zusage, daß Jehovah dem
Bekehrung willigen Volke völlig aus der gegenwärtigen Noth
aushelfen, das Heuschreckenheer vertilgen, forthin reichlichen
rechtzeitigen Regen fallen lassen und das Land mit wunderb

a) Aus der refrainartig wiederholten Ankündigung Am. 2, 5, die auch H
(8, 14) fast wörtlich wiederholt, darf man den Untergang des Rei
nicht herauslesen.

...barkeit segnen werde (Joel 2, 18—27); und auch gegen
... kommt der Prophet noch einmal auf diese, gerade damals
...ders tröstliche und lockende Verheißung zurück (Joel 4, 18).
... ferner das Reich Juda seit Rehabeam's Zeit viel von den
...iffen feindseliger Nachbarvölker zu leiden hatte, früher von den
...ptern (1 Kön. 14, 25 f.), dann von den Edomitern, die — in
... Land einfallend — wehrlose Bewohner niedergemetzelt hatten
...(4, 19) a), besonders aber vor Kurzem von den Philistern,
... mit Araberstämmen verbunden, bis in die Hauptstadt einge...
...gen waren, den größeren Theil der königlichen Familie getödtet,
...ast und Tempel geplündert und die Kriegsgefangenen durch
...mittlung der Phönizier (welche dem Heere als Sclavenhändler
...gt waren) an die Edomiter und weiter an die Javaniten in
...en (Ez. 27, 19) als Sclaven verkauft hatten (Joel 4, 1—8;
...ron. 21, 16 f.; 22, 1; Am. 1, 6 u. 9), — so ist Joel's Ge-
...drohung besonders gegen diese Völker gerichtet und stellt seine
...anische Verheißung jenen Gefangenen Erlösung und Heimkehr
...(4, 1. 7) und dem Reiche und seiner Hauptstadt Sicherung
... die Angriffe der Nachbarvölker in Aussicht. Dazu ist seine
... Ankündigung des geradlinigen Gangs der Geschichte des
...sreiches zu ihrem Ziele hin dadurch bedingt, daß er dem Volke
...Reiche Juda keinen Abfall von seinem Gotte vorzuwerfen hat,
... daß dasselbe seinem Bußrufe zu folgen bereit war. — Amos
...mit der Weissagung Joel's bekannt; aber nur einen, die
...derbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes veranschaulichenden
...(Am. 9, 13; vgl. Joel 4, 18) behält er im Wesentlichen un-
...ändert bei. Von einer Heimkehr der Gefangenen redet zwar
...er, ebenso wie Hosea, Beide haben aber dabei nicht mehr
... den Javaniten verkauften Judäer, sondern — gemäß den von
... verkündeten Gerichtsdrohungen — die in das Exil geführten

---

... Das Suffix in בְּאַרְצָם ist nicht auf die Edomiter zu beziehen, wie man
... im Hinblick auf 2 Kön. 8, 20 angenommen hat; vielmehr hat man es mit
... אֲשֶׁר zu verbinden und auf בְּנֵי יְהוּדָה zurückzubeziehen: „in deren Lande
... sie unschuldiges Blut vergossen haben". Vgl. zur Wortstellung Jes. 7, 16.
...chtig Credner z. d. St.

und unter die Völker zerstreuten Bewohner des Zehnstämmereiches im Auge. Im Uebrigen tritt bei ihnen die zeitgeschichtliche Färbung der messianischen Verheißungen besonders in der Weissagung über die Wiedervereinigung des ganzen Gottesreiches unter dem davidischen Königshause in der über die Wiederunterwerfung der Nachbarvölker, namentlich des Restes der Edomiter (Am. 9, 12) und in der Ankündigung, daß Israel in der Vollendungszeit seine Hülfe nicht mehr, wie jetzt, bald bei Assur, bald bei Aegypten suchen werde (Hos. 14, 4), hervor. Bei aller zeitgeschichtlichen Färbung stellen uns aber doch die Weissagungen dieser ältesten Propheten wirklich das Ende der Wege Gottes vor Augen; man denke nur an Joel's Weissagung von der allgemeinen Geistesausgießung oder Hosea's schöne Schilderungen des innigen und ewigen Liebesbundes, welchen Jehovah in der Vollendungszeit mit seinem Eigenthumsvolke eingehen wird (Hos. 2, 21 f.; 14, 5 ff.). —

Bei den Propheten der assyrischen Periode, bei Jesajas und Micha, klingen die Ankündigungen des Strafgerichtes, welches die Assyrer auch an dem Reiche Juda vollstrecken sollten, wegen des seit dem Regimente des abgöttischen Ahas eingerissenen Verderbens unheilvoller als bei den älteren Propheten. Beide Propheten kündigen wiederholt an, daß auch von den Judäern nur ein kleiner Rest sich bekehren, dem Verderben entrinnen und als das wahre Israel, aus welchem das Gottesvolk sich erneuern wird, des Heils theilhäftig werden soll (Jes. 6, 13; 7, 22; 10, 20 ff.; Mich. 2, 12; 4, 7; 5, 2; 7, 18). Ja nach Micha soll das bevorstehende Gericht zur Zertrümmerung des bestehenden Gottesstaats, zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels und zur Gefangenführung des Volkes nach Babel führen (Mich. 1, 16; 3, 12; 4, 9 f. 14; 7, 13). Und auch Jesajas hat nicht blos zur Zeit des Ahas (Jes. 7, 17 ff.), sondern auch noch unter Hiskia, in der Zeit, da der König sich geneigt zeigte, nach dem Rathe der Magnaten und trotz dem prophetischen Warnungsworte sein Heil in einem Bündnisse mit Aegypten zu suchen, dieses Aeußerste angedroht (Jes. 32, 9 ff.; vgl. auch 22, 1 ff. und 28, 17 ff.; 30, 12 ff.). Als aber Hiskia sich mit ganzem Herzen Jehovah zuwandte, weshalb nach Jer. 26, 18 f. Gott sich des durch Micha angedrohten

:reuen ließ, da konnte auch Jesajas wieder, wie er es früher
t zuversichtlicher gottgewirkter Gewißheit ankündigen, daß es
müthigen Assyrer nicht gelingen werde, die Gottesstadt zu
nd daß es zum Untergange des Reiches nicht kommen werde
37, 22 ff.; vgl. 10, 32 ff.; 14, 24 ff.; 17, 12 ff.;
29, 5 ff.; 30, 27 ff.; 31, 5. 8 f.). — Sind die Weis-
Jesajas' und Micha's in dieser Beziehung nur die dem
der geschichtlichen Entwicklung und dem nunmehr vor-
Charakter der sittlich-religiösen Zustände entsprechenden
jen und Näherbestimmungen der Ankündigungen eines
) Hosea, so reicht dagegen ihre Voraussicht darin weiter
kunft als die ihrer Vorgänger[a]), daß sie klar und be-
iter dem Gerichte Jehovah's an dem Reiche Juda das
Strafgericht erschauen, durch welches der Uebermuth des
jezüchtigt, seine Macht gebrochen und Gottes Volk aus
valt wieder erlöst werden sollte. Es hatte sich unter-
r herausgestellt, wie sehr die assyrische Weltmacht mit
fliegenden Eroberungsplänen und ihrer offenkundigen Ab-
selbstständigen Existenz des Reiches Juda für immer ein
machen, der schließlichen Ausführung des Gnadenrath-
Gottes über Israel hindernd im Wege stand. Nur wenn
Macht zertrümmert wurde, war Raum gewonnen für die
ig des Gottesreiches der Vollendung. Diese bringt nun
Jesajas mit der bevorstehenden Errettung des Gottes-
s der Gewalt der Assyrer überall in die engste und un-
:e Verbindung. Alle Gerichtszwecke Gottes werden schon
ist bevorstehenden Gerichtszeit erreicht (Jes. 10, 12). Da-
r Israel die Befreiung von dem Joche Assur's der An-
r Reihe von göttlichen Gnadenthaten, durch welche es
ınd äußerlich für das ihm bestimmte Heil zubereitet und
theilhaftig gemacht wird (vgl. Jes. 9, 1 ff.; 11, 11 ff.;
; 31, 7 ff.; 33, 17 ff.). Von zwischeneintretenden neuen
tastrophen ist nicht die Rede. Der Triumph des Gottes-

---

er Verf. von Sach. 9—11 hatte kurz auf eine bevorstehende De-
jung Assur's hingewiesen (Sach. 10, 11).

reiches über die assyrische Weltmacht liegt an der Grenze des zu-
geschichtlichen Horizontes Jesajas', und ihn sieht er in dem Glanz
der Verklärung, mit welchem ihn das Licht der anbrechenden messia-
nischen Heilszeit überstrahlt. Auch wenn er einmal, wie in der
ersten Hälfte des 11. Capitels, ein ganz ideal gehaltenes Bild des
vollendeten Gottesreichs zeichnet, so unterläßt er es doch nicht, in
der weiteren Ausführung jene in seinen zeitgeschichtlichen Horizont
fallende große Erlösungsthat als den grundlegenden Anfang der
letzten Heilsthaten Gottes besonders hervorzuheben, wie denn gerade
die zweite Hälfte jenes Capitels, in eigenthümlichem Contrast mit
der ersten, die auffallendsten zeitgeschichtlichen und die stärksten na-
tional-politischen Züge enthält, die überhaupt in der messianischen
Weissagung Jesajas' vorkommen. Wie sehr aber die Hoffnung des
Propheten das messianische Heil schon als ein *nahe herbei-
gekommenes* in Aussicht nimmt, sagt er uns ausdrücklich (Jes.
29, 17), und erhellt ja schon daraus, daß er, seit Sanherib's Heer
sich gegen das Gottesreich und die Gottesstadt aufgemacht hatte,
den Hauptact des Gerichtes über die Assyrer der Natur der Sache
nach in nächster Zukunft erwarten mußte. — Nur in der Zeit, in
welcher er Ursache hat, das Gericht als ein bis zur Zerstörung und
Verwüstung Jerusalems sich steigerndes darzustellen, ist ihm
die Aussicht auf das messianische Heil in größere Ferne gerückt
(Jes. 32, 14). Und erst nachdem das Reich und die Hauptstadt
aus der, von der assyrischen Heeresmacht drohenden, Gefahr schon
errettet war und Hiskia durch das Prunken mit seinen Schätzen
und Waffenvorräthen und durch seine eitle Freude über die ihm
von dem babylonischen Könige erwiesene Ehre neue Schuld auf sich
geladen hatte, eröffnet sich dem Propheten gegen Ende seiner Wirk-
samkeit noch die traurige Aussicht auf ein neues Gericht, auf eine
dereinstige Gefangenführung der königlichen Familie nach Babel
(Jes. 39, 5 ff.) a). — Bei *Micha* ist zwar der Anbruch der
messianischen Zeit in etwas größere Ferne gerückt (wie bei Jesaja

a) Falls uns nämlich der Inhalt dieser jesajanischen Gerichtsdrohung geschicht-
lich treu referirt ist, wogegen sich freilich manche Bedenken geltend machen
lassen.

r in Cap. 32), weil er den Untergang des bestehenden Gottes-
[illegible] und die Zerstörung der Hauptstadt in Aussicht stellen muß
[illegible]halb auch der Wiederaufbau Jerusalems und die Wiederher-
[illegible]ung des davidischen Königthums als Bestandtheil seiner messia-
[illegible]en Weissagung hervortritt). Auch erweitert sich bei ihm die
[illegible]ftsgeschichtliche Perspective noch durch den Blick auf den, erst
[illegible] der Thronbesteigung des messianischen Königs erfolgenden,
[illegible] Angriff der vereinigten heidnischen Völkerwelt gegen das
[illegible]esreich (Mich. 4, 11—13; 5, 4 f. 14.). Aber sein zeitge-
[illegible]tlicher Horizont reicht doch nicht weiter als der seines größeren
[illegible]genossen. Die Vernichtung der assyrischen Weltmacht gilt auch
[illegible] als Anfang zur Wiederherstellung und Vollendung des Reiches
[illegible]tes (Mich. 7, 8. ff.), wie denn Assur noch an der Spitze jener
[illegible] letzten Kampfe gegen die heilige Stadt vereinigten Völker
[illegible]n und zur Strafe dafür sein Land von den siegreichen Feld-
[illegible]rn des messianischen Königs verwüstet werden wird (Mich. 5, 4 f.).
Ein neuer Wendepunkt in der Geschichte des Gottesreichs trat
[illegible] der Thronbesteigung des abgöttischen Manasse ein. Sein Eifer
[illegible] den Götzendienst, die Einführung des Baals- und Astarten-
[illegible] in den Tempel zu Jerusalem, die blutigen Verfolgungen der
[illegible]men Jehovahverehrer, namentlich der Propheten, die Pflicht-
[illegible]essenheit der Priester, die wachsende Schaar falscher Propheten,
[illegible] allgemeine Abfall des Volkes veranschaulichen, wie die Zustände
[illegible] Innern des Reiches Juda, die unter Hiskia im Ganzen hoff-
[illegible]sreiche geworden waren, sich kurze Zeit darauf schlimmer ge-
[illegible]ten, als sie je gewesen waren. Schnell wurde jetzt das Maß
[illegible] Schuld voll. Die Prophetie stellt darum nun ein neues,
[illegible]ereres, der Hauptstadt Zerstörung, dem Reiche Zertrümmerung,
[illegible] Volke theils Tod, theils Gefangenführung bringendes Straf-
[illegible]cht in Aussicht (vgl. 2 Kön. 21, 11 ff.) und hält diese schwere
[illegible]richtsdrohung aufrecht, auch als in Josia noch einmal ein gottes-
[illegible]chtiger König den Thron bestieg, indem sie nur den Vollzug des
[illegible]richtes in die Zeit, nachdem der fromme König zur Ruhe ein-
[illegible]angen sein werde, verlegt (vgl. 2 Kön. 22, 15 ff.; 23, 26 f.;
[illegible]r. 15, 4). Von den Gerichtsvollstreckern reden Zephanja und
[illegible] Jeremia in seinen früheren Weissagungen noch ebenso

unbestimmt, wie einst Amos und Hosea; es ist ein aus dem
Norden kommendes, eine unverständliche Sprache redendes
Erst seit die Chaldäer zu Anfang der Regierung Jojaki
gonnen hatten, in Vorderasien die Rolle zu übernehmen,
einst die Assyrer gespielt hatten (Schlacht bei Carchemisch
wird bestimmt auf sie als das Werkzeug hingewiesen,
Jehovah gebrauchen werde, um über Israel und alle andern
das von ihm beschlossene Gericht zu halten. — Der gan
heure Contrast zwischen der Lage, in welche Israel in Kurze
seine Schuld gerathen sollte, und zwischen der großen Besti
welche Gottes Gnadenrathschluß ihm angewiesen hatte, lag
dem erleuchteten Auge der Propheten. Sie sahen die Zei
ganz nahe herbeigekommen, in der das Gottesreich vor M
augen ganz vernichtet schien und Israel, fern vom heiligen
wieder, wie einst in Aegypten, das Joch schmählicher Kne
tragen mußte. Vor ihren Augen stand auch das gewaltige
ausgerüstet mit allen Machtmitteln, um sich die in kur
errungene Weltherrschaft nicht wieder rauben zu lassen.
gewiß auch dieser mächtige Koloß zuerst zusammenbrechen
ehe das Reich Gottes aus seinen Trümmern wiedererstehen
so liegt doch nicht in ihm, sondern in der himmelschreienden
Israels und in seiner hartnäckigen Verstocktheit das Hau
niß der Ausführung des Erwählungsrathschlusses. Un
Hindernisses willen erscheint jetzt das messianische Heil i
größere Ferne gerückt. Die Gewißheit aber, daß sich d
Gottes desselben doch noch in dem in herrlicher Vollendung
hergestellten Gottesreiche erfreuen werde, wird von der
nicht nur festgehalten, sondern gerade Angesichts der nahen
rung Jerusalems mit um so nachdrücklicherer Bestimmtheit v
(Jer. 30—33). In der Gerichtsnoth, deren Zeitdauer
auf ungefähr 70 Jahre angibt (Jer. 25, 11 f.; 29, 10

a) Die Annahme, daß die Weissagungen Zephanja's und Jer. 3, 6
geschichtlich aus dem von Herodot (I, 15. 103—106; IV, 11
richteten Einfall der Scythen in Vorderasien zu erläutern sind,
zweifelhaft.

hovah seine Absicht, sein Volk zu läutern und zu gründlicher Be-
rung zu führen, zur Ausführung bringen. Dann wendet er ihm
eder die ganze Fülle seiner Gnade und Treue zu. Babel, das
Gericht an allen andern Völkern vollstreckt hat, muß zuletzt
st den Kelch seines Zornes bis auf die Hefen austrinken.
t Einem Schlage fällt der ganze stolze Bau seines Weltreiches
mmen. Und seine Zertrümmerung ist die Erlösung des Eigen-
msvolkes Jehovah's aus dem Elende der Gefangenschaft. Die
gebung seiner Sünde (Jer. 31, 34; 33, 8; 50, 20) und seine
Jehovah selbst bewirkte, sittlich-religiöse Erneuerung (Jer.
, 7; 29, 12 f.; 31, 33; 32, 39 f.; 3, 21 ff.) räumen alle in
selbst liegenden Hindernisse der vollen Ausführung des Heils-
schlusses Jehovah's hinweg. Es kehrt zurück in das heilige
d, baut das zerstörte Jerusalem und die verwüsteten Städte
Landes wieder auf und erfreut sich wieder der Gnadengegen-
rt Jehovah's in seiner Mitte und seines segensreichen Regiments.
s Gottesreich ist wiederhergestellt, und dies wiederhergestellte
ttesreich ist das der Vollendungszeit. Ueberall bringt Jere-
as den Anbruch der messianischen Zeit in unmittelbaren Zu-
mmenhang mit der Erlösung Israels aus der Gewalt der Chal-
r; überall redet er von dem aus dem Exile in das heilige Land
ückkehrenden Volke als von der Gemeinde der Vollendungszeit,
der Jehovah den neuen Bund schließen, der er sein Gesetz in
Herz schreiben, deren Glieder alle, Groß und Klein, in gleicher
ise ihm nahe stehen und mit ihm bekannt sein werden. Von
en, das Reich Gottes gefährdenden Katastrophen, die nach der
ösung aus dem babylonischen Exile und vor der Erreichung des
llendungszieles noch zwischeneintreten sollten, weiß er Nichts.
n jener Erlösungsthat an wird Gottes Volk auf geradem Wege
d in kurzer Zeit seinem herrlichen Ziele zugeführt. — In der
eissagung Ezechiel's, des Zeitgenossen Jeremias', der selbst
on im Lande der Gefangenschaft lebte und wirkte, lesen wir
st noch von einer solchen, nach der Wiederaufrichtung des Gottes-
ches „am Ende der Tage“ bevorstehenden Gefahr. Der Sieg
hovah's und seines Reiches über die Macht der Heiden vertheilt
h für ihn in zwei, zeitlich ziemlich von einander entfernte Acte.

Das Gericht Gottes, welches Israel die Erlösung bringt, zunächst nur über die näher wohnenden, schon bisher mi Gottesreiche in Conflict gekommenen Völker. Nachdem sich J vor ihren Augen, mit mächtiger Hand sein Volk erlösend, a Heilige erwiesen hat, kann das Gottesreich wieder aufgerichte den, und es folgt eine Zeit sicherer Ruhe und tiefen Friede das Volk Gottes (Ez. 38, 8. 11 f.). Aber die Völker im f Norden und Süden (Südwesten) haben Jehovah's Mach nicht kennen gelernt. Sie schaaren sich am Ende der Ta den nordischen König Gog zum Streite wider Israel. J aber vernichtet ihre zahllosen Schaaren im heiligen Lande und auf ihre Länder verzehrendes Gerichtsfeuer (Ez. 39, 6). Erst dem so auch die entferntesten Völker die Macht des lebe Gottes erfahren, und der unantastbaren Heiligkeit seines R inne geworden sind, ist dieses vor jedem weiteren Angriffe ge (Ez. 38. 39). Aber wenn demnach auch das „Ende der in weitere Ferne gerückt ist, so bezeichnet doch auch nach E die Zurückführung des gefangenen Gottesvolkes in das heilig den Anfang der Vollendungszeit. Gerade diese große Gnad Jehovah's, die er nicht um der Würdigkeit Israels, sonder seines heiligen Namens und um seiner Treue willen vollführ wirkt, was selbst die Gerichtsnoth bei dem verstockten und ve beten Volke nicht bewirken konnte: die bußfertige Erkenntni reuevolle Schaam über die früheren Untreuen und die aufr Bekehrung zu Jehovah (Ez. 16, 61 ff.; 20, 43 f.; 36, 31 f.). indem ihnen dann der treue Bundesgott ihre Sünden vergib von allen ihren Unreinigkeiten reinigt und ihnen an der des steinernen Herzens ein fleischernes Herz in die Brust ja seinen Geist in ihre Brust gibt, werden sie zu der volle Gemeinschaft mit ihm zubereitet (Ez. 11, 19 f.; 16, 63; 36, 37, 23; 30, 29); und da auch alle näher wohnenden Völker Macht und heilige Majestät fürchten gelernt haben, so ste Erneuerung des Gottesreiches in der Herrlichkeit der Vollen Nichts mehr im Wege. Wie bei Micha der messianische schon den Thron bestiegen hat, wenn der letzte Entscheidungsk zwischen dem Gottesreiche und der heidnischen Völkerwelt entbr

wird, wie in der Offenbarung Johannis das Reich Christi schon tausend Jahre lang auf Erden besteht, ehe der Satan noch einmal losgelassen wird und die Schaaren Gog's und Magog's gegen dasselbe herbeiführt (Offb. 20), so erfreut sich auch bei Ezechiel das Gottesvolk schon lange Zeit des Heiles der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und der ihm bestimmten Herrlichkeit, bevor es durch Gottes Gericht über die Schaaren Gog's in seinem Heilsbesitze gesichert werden muß. Auch ihm erscheint die Erlösung aus der Gefangenschaft und die Heimkehr in das heilige Land in der Verklärung, welche das Licht der anbrechenden messianischen Zeit darüber ausgießt. — Und noch viel mehr ist das bekanntlich der Fall bei dem, gegen Ende des Exiles lebenden, großen Propheten, dessen Weissagungen uns in Jes. 40—66 erhalten sind. Er erkennt klar, welcher bedeutenden Sichtung und Erneuerung Israel noch bedarf, um seine große prophetische Mission an die Menschheit erfüllen zu können, und wie es als Diener Jehovah's zuerst in leidenswilliger Geduld und in Treue bis zum Tode seinen Zeugenberuf ausrichten muß, ehe es zu der ihm bestimmten Herrlichkeit gelangen kann. Seine Weissagung enthält ein überaus reiches zukunftgeschichtliches Gemälde, in welchem manche große Gnaden- und Gerichtsthat Jehovah's und viel Arbeit und Leiden des Knechtes Gottes zwischen der Gegenwart und dem letzten Endziele liegt, wo Israel als königliches Priestervolk zwischen Gott und der Menschheit stehen (Jes. 61, 6; 66, 21), der beschworene Rathschluß Jehovah's, daß ihm alle Kniee sich beugen und ihm alle Zungen zuschwören sollen (Jes. 45, 22 ff.) ausgeführt und Himmel und Erde erneuert und verklärt sein werden (Jes. 65, 17; 66, 22). Aber doch erkennt er in der durchgreifenden Umgestaltung aller Verhältnisse, welche zu seiner Zeit Cyrus, der Gesalbte Jehovah's, der Mann, den er sich zur Ausführung seines Rathschlusses erkoren hatte, herbeiführte, die die Welt durchzitternden Geburtswehen, welche den nahen Anbruch der Zeit des Heiles ankündigen und nach welchen das Gottesreich der Vollendung in's Dasein treten sollte. Ueberall gilt ihm die schon ganz nahe bevorstehende Erlösung des Volkes Gottes aus der Gewalt Babels als der Ausgangspunkt, von welchem an die Ausführung des Heils-

phetenschriften als wahrhaftige Gottesworte anerkannt haben, (
schon sie wissen mußten, daß das messianische Heil nicht so b
und nicht in der Weise erschienen sei, wie man es zu erwar
durch den Wortlaut dieser Weissagungen berechtigt schien[a]).

II. Der Zusammenhang zwischen der Geschichte und der mes
nischen Weissagung ist in dem Bisherigen noch keineswegs v
ständig nachgewiesen. Die geschichtlichen Verhältnisse der je
maligen Gegenwart üben einen noch viel tiefer greifenden, bedinge
und bestimmenden Einfluß auf den Inhalt der letzteren aus, e
Einfluß, der auch noch auf ihren innersten Kern, auf den in
zeitgeschichtliche Form gefaßten ewigen, idealen Gehalt selbst,
erstreckt. Auf zwei Punkte haben wir in dieser Beziehung u
besondere Aufmerksamkeit zu richten.

1. In dem Organismus des alttestamentlichen Gottesstaate
es verschiedene Factoren, welche auf die dem Willen Gottes
sprechende oder widersprechende Gestaltung der Verhältnisse
Zustände und auf den Verlauf seiner Entwicklungsgeschichte b
menden Einfluß übten: die Gemeinde, die Priesterschaft un
Prophetenstand; das niedrige Volk, die Fürsten, Richter, über
der Adel und das Königthum. Der Einfluß der verschie
Aemter und Stände auf die Gestaltung des Volkslebens un
den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung blieb sich nun im
der Jahrhunderte keineswegs immer gleich. Er vertheilte s
verschiedenen Zeiten an die einzelnen Factoren in verschie
Maße. Die Hoffnungen auf den Bestand und die Wohlor
des Gottesreiches mußten sich der geschichtlichen Situation g
bald mehr an den einen, bald mehr an den andern anknüpfen
konnte nun nicht anders sein, als daß auch in dem Bewu
und in der Gedankenwelt der Propheten diejenigen jener Fac
welche zu ihrer Zeit auf den Gang der Dinge einen geringen
fluß übten, in den Hintergrund traten, daß dagegen auf denje
Factor, dessen Wirksamkeit im Leben der Nation und in den Angel

---

a) Vgl. Bertheau a. a. O., Bd. IV, S. 625.

ihr Gold und Silber als Huldigungsgaben zum Schmucke des jetzt noch so unansehnlichen Tempels Jehovah darzubringen, so daß die Herrlichkeit desselben größer sein werde, als sie früher gewesen war; wie Sacharja aus der Thätigkeit des Messias als das Wichtigste den Ausbau des Tempels zu einer Gotteswohnung, würdig daß Jehovah darein einzieht, hervorhebt (Sach. 6, 13); wie Maleachi das Kommen Jehovah's bald und als ein plötzliches erwartet (Mal. 3, 1. 5); wie noch in der Zeit des schweren Kampfes, den Israel unter dem Tyrannen Antiochus Epiphanes um seinen väterlichen Glauben und Gottesdienst zu bestehen hatte, für das in die Zukunft blickende Auge eines Propheten an den nahe bevorstehenden Triumph des Gottesvolkes über den Fall des Tyrannen die Auferstehung der verstorbenen Israeliten, das Weltgericht und die Aufrichtung des Himmelreiches auf den Trümmern aller irdischen Reiche sich anreiht (Dan. 2, 44; 7, 8 f. 11 ff.; 21 f. 25 ff.; 8, 17; 11, 35. 45; 12, 1 ff. 7. 11 f.). — Aber wir halten hier inne; denn unsere Absicht, es durch Beispiele zu veranschaulichen, wie die Propheten das messianische Heil im Glauben an seine Nähe in die unmittelbarste und innigste Beziehung zu den geschichtlichen Verhältnissen ihrer Gegenwart und zu dem, was die nächste Zukunft bringen sollte, setzen, ist hinlänglich erreicht. —

Ohne alle Frage haben wir eine Schranke der den Propheten durch den Geist Gottes gegebenen Voraussicht darin zu erkennen, daß sie den Tag Jehovah's und das Heil der Vollendungszeit immer viel näher glaubten, als sie wirklich schon gekommen waren, und daß ihnen die Heilsgedanken Gottes, die dereinst zur Ausführung kommen sollten, immer nur in zeitgeschichtlicher Verhüllung zum Bewußtsein kamen. Denn davon kann nicht die Rede sein, daß Gott die Vollendung seines Reiches auch wirklich immer so bald und gerade in der Weise, wie die Propheten es verkündigten, herbeigeführt hätte, wenn nur Israel die sittlich-religiösen Bedingungen, an welche die Verheißung geknüpft war, erfüllt hätte. In dem Rathe des ewigen und allwissenden Gottes, dem auch Israels künftiges Verhalten unverborgen war, war Zeit und Stunde der Ausführung seines Heilsrathschlusses schon vor Grundlegung der Welt bestimmt; erst nachdem „die Zeit erfüllet“ war, konnte der

sich als triebkräftig ausweisen kann. Dort dagegen kommt ei
anderer unter günstigen Verhältnissen zu rascher Entwicklung u
entfaltet bald die reichsten und schönsten Blüthen; dann aber tr
ein Stillstand ein: seine Triebkraft scheint nachzulassen und zule
zu ersterben, bis etwa, wenn die geschichtlichen Verhältnisse sei
Entwicklung wieder günstiger geworden sind, neue Nachtriebe beweise
daß sie noch nicht erschöpft war. Das Gesetz aber, welches i
dieser Beziehung über der Entwicklungsgeschichte der messianisch
Weissagung waltet, können wir so formuliren: *Die Prophet
machen die einzelnen Factoren in dem Organism
des alttestamentlichen Gottesstaates in dem Ma
zum Gegenstande ihrer messianischen Weissagun
in welchem dieselben zu ihrer Zeit auf die Verwir
lichung der Idee des Gottesreiches entscheiden
Einfluß zu üben vermögen, und ebenso berücksi
tigen sie die verschiedenen nationalen und the
kratischen Interessen nach dem Maße der Bedeutun
welche sie in den Verhältnissen der jedesmalig
Gegenwart für das Gottesreich haben. In Fol
davon bildet in den verschiedenen Perioden der Ge
schichte des alten Bundes bald die eine, bald di
andere der in der alttestamentlichen Religion ent
haltenen und im alttestamentlichen Gottessta
verkörperten Ideen den Hauptausgangspunkt de
messianischen Weissagung und die Hauptquell
ihres eigenthümlichen Inhaltes.* —

Wir versuchen dies im Einzelnen näher zu veranschaulichen u
zu beweisen. Dabei werfen wir vor Allem einen Blick auf
Entwicklungsgeschichte der aus der Idee des *theokratisch
Königthums* erwachsenen *messianischen Weissagung* im
engeren Sinne des Wortes. Bei *Joel* hat der messianische Kön
in dem Bilde des Gottesreichs der Vollendung noch keine Stelle gefun-
den. Seine Weissagung erwächst noch ganz auf dem allgemeinen Boden
der Ideen des Volkes und des Reiches Gottes; und das Ziel, zu
welchem die Gemeinde durch die Vollendung ihrer Gemeinschaft
mit Jehovah gelangen soll, ist ihm in dem Prophetenthume .

arbeiten, ohne sich darin durch die Herrschaft der Ungerechtigkeit im Innern des Gottesreiches oder durch den scheinbaren Triumph der heidnischen Weltmächte beirren zu lassen. —

Der Glaube an die messianische Weissagung aber konnte bei wirklich frommen Israeliten dadurch nicht erschüttert werden, daß die Vollendungszeit nicht so bald anbrach, als die Ankündigungen der Propheten erwarten ließen, und daß darum auch die Erfüllung aller einzelnen Züge derselben, nachdem einmal die Zeitverhältnisse ganz andre geworden waren, nicht mehr erwartet werden konnte; und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal nämlich blieben sie ja auch in der unmittelbaren Folgezeit nicht ganz unerfüllt. Wie die Ankündigung des Weltgerichts in Jes. 2 in dem Gerichte, welches zuerst die verbündeten Syrer und Ephraimiten und dann die Assyrer an dem Volke Israel vollstreckten, so fand die messianische Weissagung Jesajas' in Folge der Errettung des Volkes Gottes aus der von den Assyrern drohenden Gefahr, so die Jeremias' und Ezechiel's und des „großen Unbekannten" in der Erlösung und Heimkehr der Gefangenen und der Wiederaufrichtung des Gottesreiches wenigstens ihre relative Erfüllung. Und wenn auch diese zeitgeschichtliche Erfüllung nur als ein verhältnißmäßig geringer Anfang der großen Dinge erschien, welche die Weissagung in nahe Aussicht gestellt hatte, so mußte sie doch als Unterpfand dafür betrachtet werden, daß Gott sicherlich die volle Ausführung seiner von den Propheten verkündeten Heilsgedanken über Israel nur für die Folgezeit sich vorbehalten habe. Sodann mußten — dies ist der andre Grund — die frommen Israeliten immer in ihrer eigenen Sünde und in des Volkes Untreue das Hinderniß erkennen, um dessen willen der heilige und gerechte Gott ihnen die ganze Fülle des verheißenen Heiles noch vorenthielt; wie ja auch die Propheten selbst, wenn die von ihren Vorgängern angekündigten Heilszeiten wirklich angebrochen waren, Aussichten auf neue und schwerere Strafgerichte, die der Heilsvollendung noch vorausgehen sollen, eröffnen, sobald Israel neuen Abfalls sich schuldig machte. — So sehen wir denn auch, daß die späteren Propheten die Weissagungen ihrer Vorgänger, und die späteren Juden die Weissagungen aller im alttestamentlichen Kanon befindlichen Pro-

phetenschriften als wahrhaftige Gottesworte anerkannt haben, obschon sie wissen mußten, daß das messianische Heil nicht so bald und nicht in der Weise erschienen sei, wie man es zu erwarten durch den Wortlaut dieser Weissagungen berechtigt schien[a]).

II. Der Zusammenhang zwischen der Geschichte und der messianischen Weissagung ist in dem Bisherigen noch keineswegs vollständig nachgewiesen. Die geschichtlichen Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart üben einen noch viel tiefer greifenden, bedingenden und bestimmenden Einfluß auf den Inhalt der letzteren aus, einen Einfluß, der auch noch auf ihren innersten Kern, auf den in die zeitgeschichtliche Form gefaßten ewigen, idealen Gehalt selbst, sich erstreckt. Auf zwei Punkte haben wir in dieser Beziehung unsere besondere Aufmerksamkeit zu richten.

1. In dem Organismus des alttestamentlichen Gottesstaats gab es verschiedene Factoren, welche auf die dem Willen Gottes entsprechende oder widersprechende Gestaltung der Verhältnisse und Zustände und auf den Verlauf seiner Entwicklungsgeschichte bestimmenden Einfluß übten: die Gemeinde, die Priesterschaft und der Prophetenstand; das niedrige Volk, die Fürsten, Richter, überhaupt der Adel und das Königthum. Der Einfluß der verschiedenen Aemter und Stände auf die Gestaltung des Volkslebens und auf den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung blieb sich nun im Lauf der Jahrhunderte keineswegs immer gleich. Er vertheilte sich zu verschiedenen Zeiten an die einzelnen Factoren in verschiedenem Maße. Die Hoffnungen auf den Bestand und die Wohlordnung des Gottesreiches mußten sich der geschichtlichen Situation gemäß bald mehr an den einen, bald mehr an den andern anknüpfen. Es konnte nun nicht anders sein, als daß auch in dem Bewußtsein und in der Gedankenwelt der Propheten diejenigen jener Factoren, welche zu ihrer Zeit auf den Gang der Dinge einen geringen Einfluß übten, in den Hintergrund traten, daß dagegen auf denjenigen Factor, dessen Wirksamkeit im Leben der Nation und in den Angelegen-

---

a) Vgl. Bertheau a. a. O., Bd. IV, S. 625.

heiten des Gottesreiches für die Gegenwart und nächste Zukunft den Ausschlag gab, ihre Blicke vorzugsweise gerichtet, mit ihm ihre Gedanken hauptsächlich beschäftigt waren.

Weiter brachte es die Verschiedenheit der Lagen, in welchen sich Israel in den verschiedenen Stadien seiner Geschichte befand, mit sich, daß die besondere Aufmerksamkeit wie des Volkes und seiner Häupter, so auch der Propheten bald dem Verhältnisse des Gottesreiches zu den heidnischen Weltreichen, oder dem Verhältnisse des Reiches Juda zum Zehnstämmereich, bald den im Innern des Reiches vorhandenen Zuständen im Ganzen, oder den gottesdienstlichen Verhältnissen oder den Rechtszuständen oder irgend einer einzelnen nationalen und theokratischen Aufgabe insbesondere zugewendet war. Die Mittelpunkte, um welche sich gerade die echt nationalen und theokratischen Interessen uud Bestrebungen drehten, waren natürlich immer auch die Mittelpunkte des prophetischen Interesses. — Beides konnte nun nicht ohne tief greifenden Einfluß auf den Inhalt der messianischen Weissagungen sein. Namentlich traten in Folge davon bald diese, bald jene Ideen, welche Entwicklungskeime messianischer Erkenntnisse enthalten, in dem Inhalte des prophetischen Bewußtseins als Hauptideen hervor, bald die Idee der Gemeinde Jehovah's, bald die des Reiches Gottes, bald die des theokratischen Königthums, bald die des Priesterthums, bald die der dauernden Gegenwart Gottes in dem Tempel. Kraft der organischen, d. h. psychologisch vermittelten Entstehung der messianischen Weissagungen mußten dann bei den einzelnen Propheten gerade diese, in ihrem Bewußtsein besonders hervortretenden Entwicklungskeime vor andern zur Entfaltung kommen. Daher sehen wir, daß die messianische Weissagung im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung ihren Hauptinhalt bald aus dieser, bald aus jener, in Folge der zeitgeschichtlichen Verhältnisse gerade reichlicher aufsprudelnden Quelle der alttestamentlichen Offenbarungsideen schöpft, und daß sie bald von diesem, bald von jenem Hauptausgangspunkte aus auf das Heil der Vollendungszeit hinweist. Hier bleibt ein Entwicklungskeim messianischer Erkenntnisse lange Zeit dem Samenkorne gleich, das verborgen in der Erde schlummert, bis endlich die geschichtlichen Verhältnisse eintreten, unter denen auch er an das Tageslicht hervortreten und

sich als triebkräftig ausweisen kann. Dort dagegen kommt ein anderer unter günstigen Verhältnissen zu rascher Entwicklung und entfaltet bald die reichsten und schönsten Blüthen; dann aber tritt ein Stillstand ein: seine Triebkraft scheint nachzulassen und zuletzt zu ersterben, bis etwa, wenn die geschichtlichen Verhältnisse seiner Entwicklung wieder günstiger geworden sind, neue Nachtriebe beweisen, daß sie noch nicht erschöpft war. Das Gesetz aber, welches in dieser Beziehung über der Entwicklungsgeschichte der messianischen Weissagung waltet, können wir so formuliren: Die Propheten machen die einzelnen Factoren in dem Organismus des alttestamentlichen Gottesstaates in dem Maße zum Gegenstande ihrer messianischen Weissagung, in welchem dieselben zu ihrer Zeit auf die Verwirklichung der Idee des Gottesreiches entscheidenden Einfluß zu üben vermögen, und ebenso berücksichtigen sie die verschiedenen nationalen und theokratischen Interessen nach dem Maße der Bedeutung, welche sie in den Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart für das Gottesreich haben. In Folge davon bildet in den verschiedenen Perioden der Geschichte des alten Bundes bald die eine, bald die andere der in der alttestamentlichen Religion enthaltenen und im alttestamentlichen Gottesstaate verkörperten Ideen den Hauptausgangspunkt der messianischen Weissagung und die Hauptquelle ihres eigenthümlichen Inhaltes. —

Wir versuchen dies im Einzelnen näher zu veranschaulichen und zu beweisen. Dabei werfen wir vor Allem einen Blick auf die Entwicklungsgeschichte der aus der Idee des theokratischen Königthums erwachsenen messianischen Weissagung im engeren Sinne des Wortes. Bei Joel hat der messianische König in dem Bilde des Gottesreichs der Vollendung noch keine Stelle gefunden. Seine Weissagung erwächst noch ganz auf dem allgemeinen Boden der Ideen des Volkes und des Reiches Gottes; und das Ziel, zu welchem die Gemeinde durch die Vollendung ihrer Gemeinschaft mit Jehovah gelangen soll, ist ihm in dem Prophetenthume vor

[illegible]denz wird zur Metropole aller Reiche; ihm huldigen alle [illegible]lker und holen bei ihm Entscheidung ihrer Streitigkeiten, Rath [illegible]d Unterweisung. Er ist also auch der Vermittler der in Jes. [illegible]1 ff. geschilderten messianischen Heilswirksamkeit Jehovah's, durch [illegible]che die Völker Gottes Gesetz kennen lernen und die Erde zu [illegible]em Reiche des Friedens wird. — Ein ganz ähnliches Bild des [illegible]ssianischen Königs und seines Regimentes zeichnet Micha [illegible] 1 ff.). Nachdem Gottes Gericht wie über Jerusalem, so auch [illegible]r das davidische Königshaus ergangen ist, wird letzteres dereinst [illegible]der aus der tiefsten Erniedrigung und Verborgenheit zur höchsten [illegible]cht und Ehre erhoben werden. Wie einst David, so wird der [illegible]ssianische Sproß aus seinem uralten Stamme a) von dem kleinen, [illegible]scheinbaren Bethlehem ausgehen. Ebenso wie in der Restitution [illegible] Volkes durch seine Ausführung aus dem Lande der Gefangen-[illegible]aft, so wiederholt sich also auch in der Restitution des davidischen [illegible]nigthums die Geschichte der Vorzeit. Dieser messianische König [illegible] dann als Jehovah's, des Hirten Israels, Organ und Stell-[illegible]treter das Hirtenamt über das Volk Gottes führen, bekleidet [illegible] der allmächtigen Kraft Jehovah's und in der Art, daß in [illegible]em Regiment und durch dasselbe Gottes großer Name, d. h. [illegible] Herrlichkeit dessen, was Gott selbst seinem Volke ist, offenbar [illegible]d. — Wir übergehen, was Micha sonst von ihm sagt, und [illegible]gen nun: Wie kam es, daß gerade diese Propheten die in der [illegible]e des theokratischen Königthums beschlossenen Erkenntnisse über [illegible] Heilsrathschluß und Reichsplan Gottes schon fast so voll-[illegible]ndig entfaltet haben, als sie überhaupt in der alttestamentlichen [illegible]t entwickelt worden sind? — Man könnte sagen: war einmal [illegible]se Idee in den Kreis der messianischen Erwartungen herein-[illegible]treten, so mußte auch bald der Widerspruch zwischen ihr und [illegible]m geschichtlichen Königthume den Propheten zu vollem Bewußt-[illegible]n kommen, und dadurch mußte die allgemeinere Weissagung von [illegible]m davidischen Königthume der Vollendungszeit sich zu der be-

a) In diesem Sinne, als Gegensatz zu den Emporkömmlingen, wie sie im Zehnstämmereich auf einander gefolgt waren, sind die Worte וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם zu verstehen. Vgl. Ewald und Hitzig z. d. St.

stimmteren von dem messianischen Davididen umgestalten.
damit allein ist die Sache noch nicht erklärt. Wenn die
eigentliche Grund der Entwicklung der messianischen Weissagu
engern Sinne wäre, warum tritt dieselbe dann nicht am l
samsten in den Vordergrund, wenn jener Widerspruch auf's
sich steigert? Warum nicht in der Zeit eines Ahas viel me
in der Zeit Hiskia's a)? Und warum verblaßt denn das
des messianischen Königs — wie wir sehen werden — gera
ter den letzten Königen des Reiches Juda?

Wir können den Grund dieser schnellen und reichen Entw
der Weissagung von dem messianischen Könige nur in der g
Bedeutung erkennen, welche das davidische Königthum in Fo
Verwicklungen des Gottesreiches mit dem assyrischen Weltre
das erstere gewann. Diese Verwickelungen waren für den
Gang der Geschichte des Gottesreiches viel verhängnißvoller
früheren Kämpfe mit den Nachbarvölkern. Während d
aber lag der Schwerpunkt der Entscheidung vorzugsweise i
Königthume. Von dem Regimente des Königs, von seiner
und von seiner Lage (seiner Selbständigkeit oder Abhängigke
Assyrern gegenüber hing das Geschick und die Lage des
vorzugsweise ab. Wir sehen ja, wie nach Jes. 7 die unselige
die Ahas im Momente der Entscheidung traf, das drohen
richt zu einem unabwendbaren machte; wie nach Jes. 32 d
neigtheit Hiskia's mehr auf den Rath seiner Magnaten,
Bündniß mit Aegypten betrieben, zu hören als auf den
Jehovah's, größeres Unheil herbeizuführen droht; wie dagege
rückhaltlose Entscheidung für Jehovah des Reiches Rettu
Kein Wunder, daß in solcher Zeit das Auge der Prophete
zugsweise auf das Königthum gerichtet ist. Der assyrischen
macht tritt das Gottesreich hauptsächlich in seinem Köni
welchem seine Kraft sich concentrirt, und der es nach Außen
präsentirt, gegenüber. Daher macht jetzt die messianische Weis

---

a) Daß dies wirklich der Fall sei, ist zwar von Delitzsch behauptet
aber die Behauptung entspricht dem Thatbestande nicht. Vgl. D
Art. „Messias" in Herzog's Realencyclopädie, S. 414.

llendung des Gottesreiches trotz der Hindernisse, welche
rische Weltmacht ihr in den Weg stellt, vorzugsweise von
mmen des Davididen abhängig, in welchem das theokratische
m vollkommen das werden sollte, was es seiner Idee
— Es wäre leicht, auch im Einzelnen, namentlich aus
und Micha 5, nachzuweisen, wie das messianische König-
n den Propheten ausdrücklich als die Institution dargestellt
raft deren das Gottesreich der Vollendung sieghaft, der
chen Weltmacht zum Trotze, sich erheben kann. —
r die Propheten, wenn sie einmal das Bild des messiani-
nigs zeichneten, auch das hervorhoben, daß durch sein
t Recht und Gerechtigkeit im Innern des Gottesreiches
: Geltung gebracht und die allgemeine Erkenntniß und Ver-
Jehova's mächtig gefördert werden solle, war ihnen schon
: Wahrnehmung nahe gelegt, wie wenig die dahin zielenden
ngen Hiskia's, auch beim besten Willen des Königs, durch-
n Erfolg hatten. —
lgen wir nun die weitere Entwicklungsgeschichte der Weis-
von dem messianischen Könige. Unverkennbar tritt bei den
Propheten bis zum Exile hin ein Stillstand ein. Der
tritt uns zwar noch entgegen bei Jeremias am Ende
r Zeit Jojachin's angehörigen Ausspruchs über die schlechten
lücklichen Könige Joahas, Jojakim und Jojachin (23, 5 f.)
den kurz vor der Zerstörung Jerusalems ergangenen Heils-
igen (30, 9. 21; 33, 15); und ebenso bei Ezechiel
; 34, 23 f.; 37, 24). Aber er steht nicht mehr, wie bei
und Micha in dem Mittelpunkte des Bildes, welches diese
n von dem Gottesreiche der Vollendung zeichnen; und nur
e Idee findet sich wenigstens in neuer Form, indem das innig
rhältniß des messianischen Königs zu Jehova als ein
ches charakterisirt wird (Jer. 30, 21). Dagegen finden
en jenen Stellen bei Jeremias und bei Ezechiel andere
sche Weissagungen, in welchen wieder, wie bei Amos, nicht
n der Person des Messias, sondern nur von dem davidi-
önigthum mit aufeinanderfolgenden Königen die Rede ist
er. 17, 25; 22, 4; 33, 17. 21 f. 26; Ez. 17, 22 ff.;

45, 8; 46, 16 ff.). Die messianische Weissagung im engeren S
sinkt also hier auf das Anfangsstadium ihrer Entwickelung z
Ja andere Propheten der chaldäischen Periode, wie Zepha
der Verf. von Sach. 12—14, Obadja und der Verfasser
Jes. 24—27 reden gar nicht von dem Königthume des m
nischen Gottesreiches; ein deutlicher Beweis dafür, daß die
des theokratischen Königthums in dem Bewußtsein der Fro
jener Zeit von ihrer Bedeutung für das Gottesreich viel ve
hatte. Den Hauptausgangspunkt und die Hauptquelle der me
schen Weissagung dieser Zeit bildet dagegen wieder die Idee des
Gottes. — Hängt nicht dieser Stillstand, ja dieser Rücksch
der Entwickelung der aus der Idee des theokratischen König
erwachsenen Weissagung damit zusammen, daß die Macht u
Einfluß des Königthums sichtlich immer mehr sank? S
und Lage des Gottesreiches war nicht mehr in gleichem Maß
in der assyrischen Periode, von dem Könige abhängig. A
frommer König, wie Josia, konnte die dem Staate drohende
strophe nur allenfalls noch eine Weile hinausschieben, aber
mehr abwenden (vgl. 2 Kön. 22, 15 ff.; 23, 26 f.; Jer. 1
Die letzten Könige aber trugen zwar nach Kräften dazu bei
Gottesreich zu zerrütten und den Ruin des Staates zu be
nigen. Aber das Reich war wesentlich schon den um die
herrschaft streitenden Mächten preisgegeben. Waren doch die K
selbst theilweise von denselben auf den Thron erhoben w
Jojakim von Pharao Necho, Zedekia von Nebukadnezar, w
dem Regimente von Joahas durch Ersteren, dem Jojachin's
Letzteren ein rasches Ende gemacht worden war. Auf ein K
thum, über welches die Beherrscher der heidnischen Weltreiche
fügten, konnten die Blicke Derer, denen die Interessen des Go
reiches am Herzen lagen, nicht mehr als auf den Grundpf
welcher das Gebäude des Gottesstaates stützen sollte, gerichtet
Am wenigsten, wenn sich der König auch noch, wie es bei Ze
der Fall war, den Magnaten gegenüber ganz macht- und wille
zeigte. Das Buch Jeremias' läßt uns ja deutlich erkennen,
sehr dieser König sich fürchtet, dadurch daß er seinen bessern
gungen folgte, die Großen des Reiches gegen sich aufzubri

l. z. B. Jer. 37, 17; 38, 14 ff.). Der Umstand, daß nach
n der geschichtlichen Verhältnisse das Königthum nicht mehr der
Gang der Geschichte bestimmende Factor war, ist der Grund
m, daß auch die messianische Weissagung dieser Periode die
endung des Königthums in der Person des Messias nicht mehr
die Hauptbedingung der Vollendung des Gottesreiches in den
dergrund stellt, sondern — wenn sie überhaupt noch von dem
sias redet — das „durch göttliche Gnaden und Gaben ver-
e Königthum des davidischen Hauses nur als etwas zu den
en Segnungen, die dem begnadigten Volke zu Theil werden,
ukommendes“ a) darstellt. —
n der Zeit des Exiles lösen sich die Heilshoffnungen und Heils-
ichten vollends von dem davidischen Königthume ab. In Jes.
— 66, diesem „Evangelium vor dem Evangelio“, in welchem
messianische Weissagung des Alten Bundes in vieler Beziehung
Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht, ist nirgends von dem
ftigen messianischen Könige die Rede. Auch nicht in Jes.
8 — 5, wo vielmehr gerade ausdrücklich die zuverlässigen David
enen Gnadenverheißungen dem Volke Gottes zugeeignet werden
[z. d. St. einerseits 2 Sam. 7, 8 ff.; Ps. 18, 44 ff. 50
andrerseits Jes. 43, 10; 44, 8). — In dieser Zeit, da der
esstaat zertrümmert war und der Opfercultus aufgehört
t, konnte weder das Königthum, noch das Priesterthum, sondern
noch das echte Prophetenthum der Mittelpunkt des nationalen
religiösen Lebens Israels sein und als der lebenskräftige Factor
achtet werden, der den Fortbestand und die Wiedergeburt des
ches Gottes verbürgte. Ihm mußten die Blicke Aller, die
verheißenen Heiles warteten, sich zuwenden, wenn sie nach einem
en von Gott gegebenen Unterpfand ihrer Hoffnung suchten.
s Prophetenthum aber war keine feste, ständige Institution.
e und Amt der Prophetie war nur an die Person Derer
üpft, die Jehova berufen hatte; und eine oder auch mehrere,
chichtliche Einzelpersonen konnten nicht als Träger des messiani-
n Heiles betrachtet werden. Ihre Stellung im Gottesreiche

a) Vgl. Bertheau a. a. O., Bd. IV, S. 684.

45, 8; 46, 16 ff.). Die messianische Weissagung im engeren Sinne sinkt also hier auf das Anfangsstadium ihrer Entwickelung zurück. Ja andere Propheten der chaldäischen Periode, wie Zephanja, der Verf. von Sach. 12—14, Obadja und der Verfasser von Jes. 24—27 reden gar nicht von dem Königthume des messianischen Gottesreiches; ein deutlicher Beweis dafür, daß die Idee des theokratischen Königthums in dem Bewußtsein der Frommen jener Zeit von ihrer Bedeutung für das Gottesreich viel verloren hatte. Den Hauptausgangspunkt und die Hauptquelle der messianischen Weissagung dieser Zeit bildet dagegen wieder die Idee des Volkes Gottes. — Hängt nicht dieser Stillstand, ja dieser Rückschritt in der Entwickelung der aus der Idee des theokratischen Königthums erwachsenen Weissagung damit zusammen, daß die Macht und der Einfluß des Königthums sichtlich immer mehr sank? Schicksal und Lage des Gottesreiches war nicht mehr in gleichem Maße, wie in der assyrischen Periode, von dem Könige abhängig. Auch ein frommer König, wie Josia, konnte die dem Staate drohende Katastrophe nur allenfalls noch eine Weile hinausschieben, aber nicht mehr abwenden (vgl. 2 Kön. 22, 15 ff.; 23, 26 f.; Jer. 15, 4). Die letzten Könige aber trugen zwar nach Kräften dazu bei, das Gottesreich zu zerrütten und den Ruin des Staates zu beschleunigen. Aber das Reich war wesentlich schon den um die Weltherrschaft streitenden Mächten preisgegeben. Waren doch die Könige selbst theilweise von denselben auf den Thron erhoben worden, Jojakim von Pharao Necho, Zedekia von Nebukadnezar, während dem Regimente von Joahas durch Ersteren, dem Jojachin's durch Letzteren ein rasches Ende gemacht worden war. Auf ein Königthum, über welches die Beherrscher der heidnischen Weltreiche verfügten, konnten die Blicke Derer, denen die Interessen des Gottesreiches am Herzen lagen, nicht mehr als auf den Grundpfeiler, welcher das Gebäude des Gottesstaates stützen sollte, gerichtet sein. Am wenigsten, wenn sich der König auch noch, wie es bei Zedekia der Fall war, den Magnaten gegenüber ganz macht- und willenlos zeigte. Das Buch Jeremias' läßt uns ja deutlich erkennen, wie sehr dieser König sich fürchtet, dadurch daß er seinen besseren Regungen folgte, die Großen des Reiches gegen sich aufzubringen

s Königthum mehr gehabt hatte und das Haus David's in
rigkeit versunken war, durch die alten Weissagungen aber die
artung eines messianischen Königs unvertilgbar in die Herzen
eingewurzelt hatte, wird hier der Messias nicht mehr einfach
Sproß aus dem Geschlechte David's, nicht mehr als ein von
se aus andern Menschenkindern gleicher und nur durch sein
thümliches Verhältniß zu Jehova über sie erhobener König,
dern als eine, einem Menschensohne gleichende, wie sonst
ova selbst, auf des Himmels Wolken kommende und von Gott
dem ewigen Königthume über das auf den Trümmern aller
reiche errichtete Gottesreich bekleidete Person charakterisirt
an. 7, 13 f.) a). —

Der Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Weissagung von
messianischen Könige hat unsere aufgestellten Sätze bestätigt.

) Es ist bekanntlich streitig, ob die einem Menschensohne gleichende Gestalt im Sinne des Propheten der Messias oder — wie namentlich Hitzig z. d. St. und Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, S. 209 f. Schriftbeweis (1. Aufl.) II, 2. S. 541 f. annehmen — eine sinnbildliche Darstellung des „Volks der Heiligen des Höchsten" ist. Letztere Ansicht scheint sich auf die authentische Erklärung in V. 18. 22. 27 berufen zu können. Wir hätten dann auch hier eine einfache Bestätigung der sonst gültigen Regel. Uns scheint jedoch die herrschende Deutung der Stelle auf den Messias die richtige zu sein. Die bildlich-allegorische Darstellungsform wird ja in V. 9 verlassen; von der ganzen, im Himmel vor sich gehenden Gerichtsscene ist, abgesehen von der Rückbeziehung V. 11 u. 12, in eigentlichen Worten die Rede. Ferner könnte von dem heiligen Volke nicht wohl gesagt werden, daß es mit d. h. auf des Himmels Wolken gekommen sei. Und endlich wird ja auch nach dem wenig jüngeren III. Buch der Sibyllinen V. 652 f. (vgl. auch V. 48. 286 f.) der Messias von Gott „von der Sonne herab" gesendet. Auch ist die Stelle bekanntlich schon von den Verfassern des vierten Esrabuches (13, 1 ff.; 12, 32 ff.) und des Buches Henoch (46, 1; 48, 2 ff.; 62, 5. 7; 69, 27. 29) messianisch aufgefaßt worden. — Jenen Hauptgrund für die gegentheilige Ansicht aber können wir darum nicht für entscheidend halten, weil die Verse 13 f. als eigentliche Rede keiner besonderen Deutung bedurften, wogegen hervorgehoben werden mußte, daß die jetzt dem Tyrannen Antiochus preisgegebenen Heiligen Gottes unter dem Messias und durch ihn am Ende über alle Reiche herrschen werden. Warum diese Weissagung trotzdem nicht gegen unsre Ausführungen spricht, ist oben angedeutet.

Eine noch viel augenfälligere Bestätigung aber erhalten sie, wir nun darauf achten, zu welcher Zeit und unter welch schichtlichen Verhältnissen die Idee des Priesterthums messianische Weissagung eine größere Bedeutung gewinnt. ganzen vorexilischen Zeit wird der Priester bei der Schilder Gottesreiches der Vollendungszeit wohl dann und wann (z. B. Jer. 31, 14; 33, 18 ff.), aber nie — sogar bei E nicht — wird dem Priesteramte eine Mitwirkung zur Voll des göttlichen Heilsrathschlusses zugeschrieben. Der Gru darin, daß es — von Häuse aus vorwiegend auf eine de lich-geordneten Bestand des Nationalcultus und die religiö conservirende Thätigkeit angewiesen — während der Königsherrschaft keinen besonders hervortretenden Einfluß Gang der Geschichte des Gottesreiches übte; nur was die G von den Hohepriestern Jojada (2 Kön. 11 und 12) und (2 Kön. 22) berichtet, läßt ausnahmsweise und für kurze Z solchen erkennen, wiewohl auch das Eingreifen dieser Mä die Geschicke des Reiches weniger ein amtlich-priesterliches, durch ihre amtliche Stellung nur unterstütztes persönliches Wenn ferner die messianische Weissagung aus der Zeit de uns das am Ziele seiner Bestimmung angelangte Gottes ein mittlerisch zwischen Gott und der übrigen Menschheit Priestervolk zeigt (Jes. 61, 6; 66, 21), so ist doch wese Idee des Eigenthumsvolkes Jehova's (vgl. 2 Mos. 19, 6 nicht die Idee des besonderen, levitischen Priesterthums d gangspunkt dieser Ankündigung. Und doch waren auch die und namentlich der Hohepriester, als die reinen, geheilig mit dem Sühnamte betrauten, mittlerischen Vertreter der G vor Jehova τύποι τῶν μελλόντων. Auch in der I Priesterthums lag ein Entwicklungskeim messianischer Erke Zur Entfaltung kommt derselbe in der Zeit unmit nach der Rückkehr aus dem Exile. Der Wiederauf Tempels und die Wiederherstellung des Tempelcultus war Zeit der Mittelpunkt aller nationalen und theokratischen I und Bestrebungen. Darauf war nach der Prophetie auch Fürsorge für sein Volk jetzt concentrirt. Indem Jeh

dung des Tempelbaues verbürgte, verbürgte er auch den Be-
und die dereinstige Vollendung des Gottesreiches. In dieser
itte das Priesterthum eine viel größere Bedeutung für die
t des Gottesreiches als früher. Namentlich aber tritt der
iester Josua dem Davididen Serubabel so selbständig zur
wie früher nie ein Hohepriester einem Könige, und Beide
in einträchtigem Eifer, durch prophetischen Zuspruch er-
, an dem Bau der Gotteswohnung und an der Wieder-
ung des Gottesreiches. Diese geschichtlichen Verhältnisse
sich in der messianischen Weissagung. Sie macht jetzt die
, deren amtlicher Charakter Reinigkeit und Heiligkeit ist,
von Amtswegen Jehova nahen durften, zu Vorbildern
ihren Sünden gereinigten, heiligen, priesterlich zu Gott
n Gemeinde der Vollendungszeit, und den Hohepriester ins-
e zum Typus des an der Spitze dieser Gemeinde stehenden
(Sach. 3, 8 ff.; 6, 11 ff.). Dieser wird also bestimmt
sterkönig aufgefaßt, freilich nicht sofern er Opfer darbringen
Volk entsündigen soll, sondern nur sofern er selbst in be-
t Grade eine geheiligte, Gott angehörige Person und ihm
bar priesterlich zu nahen berechtigt, und sofern er Haupt
rtreter eines von Sünde und Schuld gereinigten, heiligen
volkes ist. Gerade im Hinblick hierauf ist nicht der Davidide
bel, sondern der Hohepriester Josua zum Typus des Messias
Doch hat dies auch noch einen andern Grund. — Der
Sacharja will zwar keineswegs — wie man gewöhnlich
— das ankündigen, daß der Messias das königliche und
epriesterliche Amt in seiner Person vereinigen werde. Viel-
igt er uns in dem Gottesreiche der Vollendungszeit neben
sianischen Könige auch den messianischen Hohepriester,
n zur Seite auf dem Königsthron sitzt, und — ebenso wie es
rubabel und Josua thaten — in einträchtiger Gemeinsamkeit
em zum Wohle des Gottesvolkes und im Interesse des
iches zusammenwirkt. Das Regiment des messianischen
stellt der Prophet allerdings als ein einheitliches und als
gliches und hohepriesterliches dar; aber es wird dies, nicht
Vereinigung beider Aemter in einer Person, sondern dadurch

daß der Hohepriester auf den Thron des Messias erhoben, u
daß der messianische König und der messianische Hohepriester d
selbe in einem Geist und Sinn gemeinsam führen (Sach. 6, 13)
Und eben diese nahe Verbindung und Regierungsgemeinschaft,
welcher das Hohepriesterthum mit dem Königthum stehen wird,
dadurch mit angedeutet werden, daß nicht Serubabel, sondern J
zum Typus des Messias gemacht wird. — Auch in der Weissa
Maleachi's zeigt sich noch, daß jetzt das Priesterthum in

---

a) Gegen die herrschende, auch von Köhler („Die nachexilischen Prop
wieder vertheidigte Erklärung der Worte וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ durch
er (der Messias) wird Priester sein auf seinem Throne", entschei
Schlußworte: „und Rathschluß des Friedens (d. h. einträchtiges Zus
wirken) wird bestehen zwischen beiden". Der Sinn dieses (
satzes ist nämlich nicht — wie Hengstenberg und Köhler mein
„Der Messias, in welchem König und Priester eins geworden se
und vollführe einen Plan, welcher dem Volke Gottes zum
verhelfen solle"; das ist gegen den einfachen Wortlaut (בֵּין שְׁנֵיהֶם
der Schlußsatz deutlich von zwei Personen redet, so können di
gen Worte nur mit Ewald, Hitzig, Bertheau, Stäheli
setzt werden: „und ein Priester wird sein auf seinem Th
Gewöhnlich wird nun das Suffix in כִּסְאוֹ auf כֹּהֵן bezogen. In
Falle sind die gegen diese Uebersetzung erhobenen Einwendungen voll
begründet. Für den Priester ist es nicht charakteristisch, daß
einem Throne sitzt, sondern daß er vor Jehova steht (5 Mos.
Richt. 20, 28); ein Einwand, der durch Verweisung auf 1 Sam.
natürlich nicht entkräftet wird. Und die Ankündigung, daß es
messianischen Zeit auch einen Priester geben werde, wäre gar zu
leer. — Das Suffix ist vielmehr, ganz ebenso wie in dem voraus
עַל־כִּסְאוֹ, auf den Messias zu beziehen; und der Sinn ist: auf de
des Messias, ihm zur Seite wird ein Priester sitzen. — Dieser Sinn
in der LXX richtig wiedergegeben: *καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν*
— Wir weisen noch darauf hin, daß die Nebeneinanderstellun
messianischen Königs und eines messianischen Priesters dazu stimm
auch in Sach. 4 Königthum und Hohepriesterthum (die beiden Oe
beziehungsweise deren Träger (die zwei Zweige der Oelbäume; vgl.
die Organe sind, welche den Geist Jehova's (das Oel), durch wel
Organismus der Theokratie erwächst und erhalten wird, diesem z
— Die gewaltsamen Emendationen Ewald's, Hitzig's und An
V. 11 und 12 halten auch wir für ganz überflüssig.

r messianischen Erwartungen eine hervorragendere Stelle
. Wie dieser Prophet in seinen Rügen die Priesterschaft,
:rwesen, den Zehnten u. dgl., besonders berücksichtigt, so
auch als einen Hauptzweck des richterlichen Kommens
die Läuterung und Erneuerung der Leviten hervor, in
:en die Opfergaben der erneuerten Gemeinde, durch Ver-
der erneuerten Priesterschaft dargebracht, Jehova wohl-
ein werden (Mal. 3, 3 f.). —
noch eine andere messianische Erwartung tritt erst in der
, und ausgebildet erst in der nachexilischen Zeit auf: die
ıg, daß das Gottesreich der Vollendung dadurch werde auf-
werden, daß Jehova selbst kommen werde, um
Einzug im Tempel zu halten und diesen für ewig
te seiner Wohnung zu machen. — Daß diese Weissagung
ngegebenen Zeit zur Entfaltung gekommen ist, ist darin
, daß damals das nationale und theokratische Interesse
eise darauf gerichtet war, daß der Tempel wiedererstehe
er das werde, was er in früheren Zeiten gewesen war.
n Ezechiel hatte von dem Wiedereinzug der Herrlichkeit
in den neuen Tempel geweissagt (43, 2 ff.). Der
:nbekannte" hatte Jerusalem die nahe Ankunft des Gottes
angesagt (Jes. 40, 9 f.; 52, 8; 60, 1 f. 19 f.). Aber
)er Weissagung Haggai's und Sacharja's tritt der
und die Verherrlichung des Tempels so sehr in den Mittel-
Heilsaussichten, daß selbst die Bekehrung der Heiden in
he Beziehung dazu gesetzt (Hag. 2, 7 ff.; Sach. 6, 15)
aus der Thätigkeit des Messias der Ausbau des Tem-
nders hervorgehoben wird (Sach. 6, 13; vgl. sonst Sach.
:, 7. 10), weil mit dem Anbruch der Vollendungszeit
ich aus seiner heiligen Wohnung aufmachen will, um in-
erusalems für immer Wohnung zu machen (Sach. 2, 14.
8, 3). Bei Maleachi aber wird dieses Kommen
in seinen Tempel oder des Bundesengels, in welchem
nt und durch welchen, als den Wächter und Wieder-
des Bundes (daher der Name), er das die Frevler aus
olke ausscheidende Gericht hält, und Derer, die wahrhaft

sein Volk sind, sich annimmt, zur Hauptidee der messianischen Weissagung (Mal. 3, 1—5. 16 ff.) a).

Diese Belege werden wohl ausreichen, um davon zu überzeugen, daß wirklich nach dem Rathe Gottes der Verlauf der Geschichte und der Wechsel der geschichtlichen Verhältnisse dazu dienen mußte, die in der alttestamentlichen Religion enthaltenen verschiedenen Keime messianischer Erkenntnisse nach und nach zur Entfaltung zu bringen, um von verschiedenen Ausgangspunkten aus auf das Heil hinzuweisen, welches, als die Zeit erfüllet war, erscheinen sollte b).

2. Es bleibt uns nun noch übrig, den zweiten Punkt zu erörtern, in welchem sich der Einfluß der Zeitgeschichte auch in dem idealen Gehalte der messianischen Weissagungen bemerklich macht. — Die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes ist selbst die fortschreitende Ausführung des Planes, welchen Gott entworfen hat, um das Ziel seiner Heilsabsichten herbeizuführen. Israel soll durch Gottes Führen und Regieren für die Erfüllung seines Be-

---

a) Der מַלְאַךְ הַבְּרִית ist nicht identisch mit dem vorher genannten, vor Jehova hergehenden Boten, ist also nicht Elias (gegen Ewald und Hitzig); denn dagegen spricht schon das Verhältniß der Sätze des Verses zu einander, und besonders der vollständige Parallelismus der zwei Relativsätze und ihre ebenmäßige Rückbeziehung auf Mal. 2, 17. Aus Beidem erhellt, daß das Erscheinen des Bundesengels mit dem Kommen des Herrn in seinen Tempel zusammenfällt, während der Bote Jehova's (Elias) Beiden vorausgeht. Auch paßt das נִרְאָה in Mal. 3, 2 nicht zum Auftreten eines Menschen; und die dem Bundesengel zugeschriebene, richterliche Thätigkeit kommt Elias nicht zu. — Aber auch an den Messias (Hengstenberg) oder an einen andern Moses (Hofmann) hat man nicht zu denken. Gemeint ist vielmehr der Engel Jehova's, in welchem Jehova selbst erscheint, indem er seinen Namen, (sein offenbar werdendes Wesen) in ihm wohnen läßt (vgl. 2 Mos. 23, 20; 14, 19; 4 Mos. 20, 16; Jes. 63, 9). Als Bundesengel ist derselbe in wesentlich gleicher Weise auch 2 Mos. 23, 20 ff. charakterisirt.

b) Es ist ein Verdienst Hofmann's, in seiner Schrift „Weissagung und Erfüllung" diesen Zusammenhang zwischen der Geschichte und der Weissagung von offenbarungsgläubigem Standpunkt aus zuerst hervorgehoben zu haben, wieviel Mängel dieses Werk (namentlich in Folge der grundsätzlichen Verleugnung aller Kritik) sonst auch hat.

s und für den Empfang des Heiles vorbereitet und erzogen en. Und das ganze Weltregiment Gottes, auch sofern es die hicke anderer Völker bestimmt, hat in der Ausführung seines schlusses über Israel seinen Mittel- und Zielpunkt. In den hiedenen Perioden der Geschichte tritt nun zunächst, entsprechend jeweiligen Charakter der sittlich-religiösen Zustände Israels, r äußern Lage und der allgemeinen Völkerverhältnisse, bald eine, bald das andere Grundgesetz des göttlichen Welt- und sregiments besonders augenfällig an den Tag. Die über der hichte stehende, ihr ihren Gang vorzeichnende sittliche Welt-ung macht sich, gegenüber den verschiedenen Richtungen und :n, welche die menschliche Freiheit verfolgt, so geltend, daß diese und bald jene der ewigen Wahrheiten, welche in ihr zu-nengefaßt sind, vor andern ihre thatsächliche Bezeugung findet. :. ist der Gang der Geschichte vorzugsweise von diesem und wieder von einem andern der ewigen Gottesgedanken be-nt, deren Summa das unwandelbare Regierungsprogramm Königs aller Könige bildet. — Sodann treten im Fortschritt geschichtlichen Entwicklung an neuen Wendepunkten in der Regel neue Momente des Planes, den Gott sich für die Ausführung r Heilsabsichten gemacht hat, aus dem Dunkel des verborgenen schlusses Gottes an das Licht hervor. Ist die Geschichte selbst ortschreitende Ausführung dieses Planes, so enthüllt sie den-s auch mehr und mehr. — Der Prophet erkennt nun die iche Teleologie in der Geschichte seiner Zeit; seinem erleuch-Auge ist ein Einblick in den Grund und in die Zwecke dessen, Gott in der Gegenwart thut und in der nächsten Zukunft wird, eröffnet. Jene Gottesgedanken, welche die Geschichte r Zeit gestalten, und die neuen Momente des göttlichen Rath-sses, welche in ihr anfangen, zur Ausführung zu kommen, n für ihn aus dem dunkeln Gewirre der Tagesereignisse mit einer s Dunkel selbst erhellenden Klarheit hervor. Auf die Zeichen Zeit zu achten und dieselben Andern zu deuten, seinen Zeit-ssen der Dolmetscher dessen zu sein, was Gott durch die That-n der Geschichte zu seinem Volke redet, das ist ja eine wesent-Berufsaufgabe des Propheten. — Bei der psychologisch-

vermittelten Entstehung der messianischen Weissagung kann es nun nicht anders sein, als daß die Gottesgedanken, welche zur Zeit des Propheten den Gang der Geschichte vorzugsweise bestimmen und mit welchen sein Geist darum besonders beschäftigt ist, auch die Grundgedanken werden, die seiner messianischen Weissagung ihren eigenthümlichen Inhalt und Charakter geben. Aus gleichem Grunde werden auch neue Gestaltungen der geschichtlichen Verhältnisse, neue „Zeichen der Zeit" der messianischen Weissagung neue Ideen zuführen. Mit dem Fortschritte der Geschichte werden, so oft Neues anfängt sich vorzubereiten, dem Propheten neue Erkenntnisse über den Heilsrathschluß Gottes und über die Art und Weise, wie er zur Ausführung kommen soll, aufleuchten. Daher der schon früher erwähnte Parallelismus und das Gleichen-Schritt-Halten der Entwicklung der Geschichte des Gottesreichs und der Entwicklung der messianischen Weissagung. —

Wir belegen und veranschaulichen auch diese Bemerkungen durch einige Beispiele. Zunächst sei auf die Weissagung von dem Eingange der Heiden in das Reich Gottes hingewiesen. Die in der alttestamentlichen Religion liegende, universalistische Tendenz war anfangs noch durch die ganz volksthümliche Gestaltung des Gottesreiches und den scharfen Gegensatz, in welchen Israel zunächst zu andern Völkern treten mußte, zurückgehalten. Israel war noch ganz dem, zu künftigem Gebrauche im Köcher verborgenen Pfeile gleich (Jes. 49, 2). Auch die messianische Weissagung der ältesten Propheten ist noch wesentlich particularistisch. Bei Joel ist die Stätte des auf Erden aufgerichteten Gottesreiches der Vollendung das kleine Land Juda; nicht einmal das Zehnstämmereich zieht er in Betracht; von einer Theilnahme der Heiden an dem messianischen Heile ist vollends keine Rede. Sie werden nur berücksichtigt, sofern sie dem Gottesreiche feindselig gegenüberstehen und darum dem vernichtenden Strafgerichte verfallen. Aber auch dieses Gericht trifft doch nur die Nachbarvölker mit Einschluß Aegyptens; die fernen Sabäer z. B. bleiben davon unberührt (Joel 4, 7). — Bei Amos erstreckt sich zwar das Gottesreich

er Vollendungszeit nicht blos über ganz Palästina, sondern auch über die benachbarten Länder, soweit dieselben einst durch David unterworfen worden waren (weshalb auch Edom nicht — wie bei Joel — zur Wüste, sondern nur dem Volke Gottes unterthan wird). Aber Empfänger des messianischen Heiles ist auch hier Juda, das Haus David's an seiner Spitze; durch ihren Anschluß an Juda nehmen auch die Ephraimiten daran Theil; dagegen nicht so die heidnischen Nachbarvölker, die nur die Oberherrschaft des Volkes Gottes und des Hauses David's anerkennen müssen. — Auch Hosea stellt das messianische Heil nur Israel in Aussicht. — In Sach. 9, 9 f. begegnen wir allerdings einer Erweiterung des messianischen Ausblicks über die Grenzen Israels hinaus; der Friedenskönig waltet mit seinem segensreichen Regiment auch über anderen Völkern bis zu den Enden der Erde hin. Jedoch ist zu beachten, daß hier nur erst das in der Idee des theokratischen Königthums enthaltene universalistische Moment hervortritt (S. 66 f.). — Die erste uns erhaltene, eigentliche Weissagung von einem Eingange der Heiden in das Reich Gottes liegt in jenen berühmten, von Jesajas und von Micha verkündeten Worten vor, welche uns den Berg des Hauses Jehova's als den alle andern Berge hoch überragenden Mittelpunkt der Erde zeigen, zu welchem alle Völker wallfahrten, voll heilsbegierigen Verlangens, sich von dem Gotte Jacob's über seine Wege unterweisen zu lassen und in seinen Pfaden zu wandeln (Jes. 2, 2—4; Mich. 4, 1—4). Hier liegt die klare Erkenntniß zu Grunde, daß nach Gottes Rathschluß seine Offenbarung inmitten Israels für die ganze Menschheit bestimmt ist. — Es ist ein uns unbekannter, älterer Prophet (keinenfalls Joel, an welchen Manche gedacht haben), der in diesen Worten zuerst die ganze Erde für das Reich seines Gottes in Anspruch genommen und allen Völkern die Botschaft des Heiles angekündigt hat. Aber schwerlich gehört er viel früherer Zeit an. Denn gerade der Umstand, daß die zwei Hauptpropheten der assyrischen Periode, Jesajas und Micha, seine Worte reproduciren, deutet darauf hin, wie neu und merkwürdig eine solche Weissagung damals noch erschien, und die uns erhaltenen älteren Prophetenschriften enthalten ja, wie bemerkt, kein Seitenstück dazu. —

Bei Jesajas und Micha selbst aber finden wir die universalistische Idee noch öfter ausgesprochen und namentlich in Jes. 19, 18—25 in sehr eigenthümlicher Weise weiter entwickelt. Denn hier zeigt uns der Prophet ausdrücklich das Gottesreich der Vollendung als eine die ganze damals bekannte Welt umfassende, von Jehova in allen ihren drei Theilen gesegnete Universaltheokratie, Israel als Erbbesitz, gleichsam als Stammland Jehova's den Mittelpunkt bildend, auf der einen Seite Aegypten, als ein jetzt Gott angehöriges Land und Volk, auf der andern Seite Assyrien, jetzt auch, wie Israel, das Werk seiner Hände, beide nicht mehr im Kampf um die Weltherrschaft, sondern im friedlichen Verkehr stehend, und beide Jehova dienend. — Wir sehen: so lange Israel nur mit den Nachbarvölkern in nähere Berührung kam, so lange also der Rathschluß Gottes, daß das unter Israel begründete Gottesreich keine blos volksthümliche, sondern eine menschheitliche Bestimmung hatte, in der Geschichte noch gar nicht sich andeutete, so lange verkündet auch die messianische Weissagung noch Nichts von der künftigen Ausdehnung des Gottesreiches über alle Völker. Erst als durch das erfolgreiche Streben der Assyrer, ein Weltreich zu gründen, die Geschicke Israels und des Gottesreiches anfingen, sich mit den Geschicken aller Völker der dem Israeliten bekannten Welt zu verflechten, trat jener Gottesgedanke in dem Gang der Geschichte für das erleuchtete Auge Dessen, der die Zeichen der Zeit verstand, an das Licht. Von da an ist Israel gleichsam auf einen höheren, weithin für alle Völker sichtbaren, weltgeschichtlichen Schauplatz gestellt. Daher nun die klare, volle Erkenntniß, daß Gottes Thaten an und für Israel alle Völker angehen (vgl. z. B. Jes. 8, 9; 18, 3. 7; 33, 13); daher zieht jetzt ein Jesajas die ganze Weltgeschichte in den Bereich der Weissagung, indem er sich zuerst ausführlich auch mit den Geschicken der fremden Völker beschäftigt; daher nun auch in der messianischen Weissagung die Idee der Universalität des Gottesreiches der Vollendung. — Ja wir dürfen noch weiter gehen! Wir dürfen getrost behaupten, daß Assur, wie es als Werkzeug in der Hand Jehova's, in die Geschichte Israels eingreifen mußte, um — ohne

s selbst zu wissen — den Rathschluß Gottes zur Ausführung zu bringen, so auch ganz unmittelbar die Entwicklung der Erkenntniß des Heilsrathschlusses Gottes fördern mußte. Denn die Idee eines Weltreiches, die Idee einer Universalmonarchie ist nicht zuerst von den Israeliten, sondern von den Assyrern gefaßt worden. Durch den Anspruch der assyrischen Könige auf Weltherrschaft, die ihnen nach ihren übermüthigen, hochfliegenden Gedanken kein Volk und kein Gott (Jes. 10, 13 f.; 36, 18 ff.; 37, 11 ff.) vorenthalten oder schmälern sollte, wurden die Propheten veranlaßt, aus der alttestamentlichen Gottesidee die Consequenz zu ziehen, daß diese Weltherrschaft vielmehr dem Könige Israels zufallen müsse. Indem die theils schon begründete, theils in Aussicht genommene assyrische Universalmonarchie dem Gottesreiche gegenübertritt, wird so auch das letztere als eine, alle Völker einheitlich in sich zusammenfassende, die Stelle aller andern Reiche einnehmende Universaltheokratie gedacht und in Aussicht genommen. —

Seitdem bleibt die universalistische Idee ein bedeutsam hervortretendes Moment der messianischen Weissagung; so bei Zephanja (Kap. 2, 11; 3, 9), bei Habakuk (2, 14), bei dem Verfasser von Sach. 12—14 (14, 9. 16), bei Jeremias (3, 17; 4, 2; 12, 15 ff.; 16, 19 f.; 46, 26; 48, 47; 49, 6. 39). Bei Ezechiel dagegen macht sich, wenn auch die universalistische Idee nicht ganz fehlt, doch der alte Particularismus wieder mehr geltend, was mit seinem, früher besprochenen, levitisch-priesterlichen Standpunkt zusammenhängt. — Den bedeutendsten Entwicklungsfortschritt aber macht die Weissagung von der Theilnahme der Heiden an dem messianischen Heile in der Zeit des Exiles. In dem Buche Jes. 40—66 entfaltet sie die reichsten und schönsten Blüthen. Seit Israel wirklich unter die Völker zerstreut war, und seit die frommen Israeliten, in fortwährender Berührung mit den Heiden, die Nichtigkeit und lächerliche Thorheit des Götzendienstes stets in nächster Nähe vor Augen hatten und dadurch um so mehr des großen Schatzes, der ihnen durch die Offenbarung des alleinwahren, lebendigen Gottes anvertraut war, und der sieghaften Kraft der Wahrheit sich bewußt wurden, wurde nicht nur die Gewißheit, daß in nicht ferner Zeit alle Völker Jehova anerkennen und das Gottes-

reich über die ganze Erde sich ausdehnen werde, zur höchsten
versicht gesteigert, sondern es wurde jetzt auch das Bewußtsein
weckt und entwickelt, daß Israel gerade dazu von Gott erw
worden sei, um als Licht der Heiden die Erkenntniß des wah
Gottes allen Völkern zu bringen. Auch hier erwächst also a
den neuen geschichtlichen Verhältnissen für die messianische We
sagung eine neue Idee, deren reicher Inhalt freilich nur eben v
dem großen Unbekannten entfaltet worden ist, während seine Na
folger, die nachexilischen Propheten, zwar die Verheißung der
einstigen Bekehrung der Heiden wieder aufnehmen, aber ohne
weitere und tiefere Ausführung, die Jener ihr gegeben hat. —
Einige andere Belege für unsere letzten Ausführungen mi
schließlich nur noch kurz angedeutet werden. Für die Proph
der assyrischen Periode, Jesajas und Micha, ist der oft wieder
Gedanke charakteristisch, daß nur ein Rest sich bekehren und
messianischen Heils theilhaftig werden werde. Dieser Grundged
ihrer messianischen Weissagung ist auch ein in der Geschichte j
Periode hervortretender Gottesgedanke. Durch die Vernichtung
Zehnstämmereiches wurde das Gottesvolk vorerst auf die Bü
des Reiches Juda reducirt, und in dem über dieses Reich erge
den, von den Assyrern vollzogenen Gerichte blieb nur ein R
Jerusalem, und die sich dahin geflüchtet hatten, verschont (vgl.
37, 4. 32). — In der assyrischen Periode trat aber auch
Wahrheit in hellstes Licht, daß auch die größte Weltmacht
kleine Gottesreich nicht vernichten und den Heilsrathschluß G
über Israel nicht vereiteln könne, daß vielmehr ein solches Un
fangen nur zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen müsse.
die Rechte des Herrn den Sieg behält über alle Fei
das predigte damals die Geschichte sowohl des syrisch-ephraim
schen Kriegs, als des Kriegszugs Sanherib's mit besonde
Nachdruck. Das ist denn auch der Grundton der messiani
Weissagung des Propheten Jesajas, dem auch der bevorsteh
Sieg Jehova's über Assurs Weltmacht fast so klar, als wär
schon erfolgt, vor dem Geistesauge stand. Die siegha
Macht Jehova's und seines Gesalbten ist ein überall herv
tretender Charakterzug seiner Bilder der Vollendungszeit.

ichtet alle äußeren Feinde und die unbußfertigen Frevler und
glicht dadurch die Aufrichtung des vollendeten Gottesreiches.
Recht deutlich zeigt sich ferner der enge Zusammenhang von
ssagung und Geschichte darin, daß die messianische Weissagung,
he den Abschluß eines ganz neuen Bundes Jehova's mit seinem
e in Aussicht stellt, und das Gottesreich der Vollendung
lär und bestimmt als ein von dem bisher bestehenden
esstaat verschiedenes charakterisirt (Jer. 31, 29—34;
3, 16 f.), — gerade von dem Propheten verkündigt wird, der, wie
der früheren, sich von der Mangelhaftigkeit der alttestamentlichen
tutionen hatte überzeugen müssen, und die unabwendbare Zer-
mmerung des bestehenden Gottesstaates herannahen sah.
nias hatte erfahren, daß selbst die Reformation Josia's den
nach dem Tode dieses frommen Königs eingetretenen Abfall
anzen Volkes nicht hatte aufhalten können. Es hatte sich
ezeigt, daß das dem Volke äußerlich gegenüberstehende Gesetz
be nicht auf die Dauer seinem Gotte treu erhalten konnte.
Königthum (seit Josia's Tode) und das Priesterthum hatten
der Erhaltung nur der völligen Zerrüttung des Gottesreiches
t. Und selbst das echte Prophetenthum, mit einer Rotte
er Propheten im Kampfe liegend, war nicht im Stande, das
rben aufzuhalten, obschon allerdings in ihm die Kraft zur
iftigen Erneuerung des Volkes enthalten war. Da leuchtet
m Propheten, der den Untergang des bestehenden Gottesstaats
en sieht, die Erkenntniß auf, daß das wieder erneuerte Gottes-
welches ewigen Bestand haben soll, anderer Art sein
, als das bisherige. Die Gerichtsthaten Gottes,
r ankündigen muß, sind ihm selbst eine Beleh-
darüber, daß in der Daseinsform des Gottes-
es das Alte vergehen und Alles neu werden
— Ferner: während des Exiles wurde das seinem äußeren
nde nach zertrümmerte Gottesreich, ohne alle äußerlichen
mittel und Stützen, von Denen, welche die Träger und
sentanten der Idee des Volkes Gottes oder des Knechtes
a's waren, lediglich durch die Kraft lebendigen Glaubens
standhafter Treue und durch Bewährung derselben in den

schwersten Leiden erhalten. Nun verkündet auch die
(in Jes. 40—66), daß nur durch diese Mittel sei
endung herbeigeführt werden könne. Wie jetzt in der G
die sieghafte Macht Jehova's und seiner menschlichen
äußerlich nicht hervortrat, vielmehr sich herausstellte, da
Gottes Rath der schließliche Sieg durch Bewährung der
gegen Gott und leidenswillige Erfüllung des von ihm übert
Berufs im scheinbaren, äußerlichen Unterlieg
rungen werden müsse, so tritt auch in der messianischen
sagung die Idee hervor, daß Treue bis zum Tode und tie
niedrigung im Leiden für den Knecht Gottes der Weg zu
herrlichung ist. — Endlich: gerade die treuen Jehova
hatten der Natur der Sache nach die Leiden des Exiles v
weise zu tragen; sie hatten von den heidnischen Oberhern
meisten zu leiden, und wurden dazu noch von ihren abtr
Volksgenossen gehaßt und verfolgt. Nun waren diese Fromm
welchen die Idee des Volkes (oder Knechtes) Gottes in der Wi
am meisten Realität gewonnen hatte, freilich nicht schuldl
bekannten im Namen des Volkes und in ihrem eigenen
daß das Elend des Exiles die gerechte Strafe ihrer Sün
(Jes. 64, 4 ff.). Aber doch hielten sie in Glauben und
an ihrem Gotte fest; sofern sie Träger der Idee des
Gottes waren, hatten sie das Exil nicht verdient; und Alle
sie um ihrer Treue im Dienste Jehova's will
leiden hatten, war ein unschuldiges Leiden. Sie trug
Andern, was das von seiner Idee abgefallene, seinen Ber
leugnende Israel verschuldet hatte. In ihnen trug das
Gottesvolk das Strafgericht, welches die Treulosigkeit des
der Wirklichkeit verdient hatte. An ihnen, dem inmitten
vorhandenen wahren Gottesvolke, den (relativ) gerechten Ve
des ungerechten und treulosen Israel, bethätigte sich der Zorn
gegen Israels Untreuen. Ihr Leiden war also ein stel
tretendes Tragen der Sündenschuld und -Straf
Israel der empirischen Wirklichkeit. Es war ein für die U
ihres Volkes dargebrachtes Schuldopfer. Und gerade um
seiner Knechte willen (Jes. 65, 8), um ihrer in diesem

:nen ausdauernden Treue und Geduld willen, konnte der treue
Gott sein Volk nicht für immer in der Gewalt seiner
lassen. Im Hinblick auf die leidenswillige Geduld, mit
: die Bethätigung seines Zornes gegen die Sünden Gesammt-
tragen, mußte er um ihretwillen Gesammtisrael begnadigen.
ellvertretendes Leiden stellte sich darum als eine Züchtigung
elche das Heil des ganzen Volkes herbeiführen sollte. So
n die geschichtlichen Verhältnisse der exilischen Zeit noch
neuen Einblick in den Heilsrathschluß Gottes; es erwächst
kenntniß, daß Israel und die Menschheit das Heil der
ungszeit dem stellvertretenden Strafleiden ver-
, welches der unschuldige Knecht Gottes in
r Ausrichtung seines prophetischen Berufes,
emder Sünden willen trägt, und welches für
lbst der gottgeordnete Weg zu seiner Verherr-
g ist (Jes. 53).
sehen also, wie die Geschichte immer dazu mithelfen mußte,
: messianische Weissagung ein Moment des göttlichen Heils-
usses nach dem andern in das Licht stellen und immer
und bestimmtere Aufschlüsse über das Ende der Wege
geben konnte. —
viel über den bedingenden und bestimmenden Einfluß der
chichte auf den Inhalt der messianischen Weissagung. Wir
numehr hinreichend vorbereitet, um in einem dritten und
Artikel das Verhältniß der messianischen Weissagung zu
neutestamentlichen Erfüllung näher bestimmen zu

2.

Zur pastoralen Seelenpflege.

Exegetische Andeutungen zur biblischen Psychologie.

(Ein Conferenzvortrag.)

Von

Nees von Esenbeck, Pfarrer in Wetzlar.

Zu tieferem Verständniß von Seelenzuständen, sowie zu
sichtiger und umsichtiger Behandlung derselben ist eindringen
Verständniß der biblischen Begriffe, die sich auf das menschl
Seelenleben beziehen, wie von selbst einleuchtet, von maßgeben
Wichtigkeit. Dieses Verständniß wird aber wiederum zweifelso
bedingt durch genaue und scharfe Worterklärung. Diese W
erklärung wird, damit sie gesund und fruchtbar sei, stets in ei
rein philologisch-exegetischen Proceß sich entwickeln, der W
begriff wird aus dem Wortlaut sich ergeben müssen. Wobei
ganz allgemeingültige hermeneutische Gesetz sein unbedingtes R
behauptet, daß das Wort des Redenden, wie bei jedem and
Buch, so auch bei der Bibel nur durch selbstverleugnende, empfä
liche Hingebung und Vertiefung in dessen Sinn und Geist r
verstanden und ausgelegt werden kann. Womit das andere G
zusammenhangt, daß des Redenden Geist sich seinen eigenthümli
Wort- und Sprachgebrauch bildet, — begrenzt natürlich durch
feststehenden Grundbegriffe der Worte und Grundgesetze der Spra
So gewiß sich jedem Unbefangenen die fundamentale Geist
einheit der Bibel überzeugend aufdrängt: so unzweifelhaft hal
auch die Grundbegriffe, also auch die Worte, in welche sie gef
sind, in der ganzen Bibel überall denselben fundamentalen Inha
von dem ja nach den besondern Aufgaben, die den einzelnen hei
gen Schriftstellern gestellt sind — oder, was ganz gleichbedeute
ist, die sich dieselben nach ihrem besondern innern und äußern Be

stellt haben —, die eine oder andere Seite vornehmlich in Be-
icht gezogen wird.

Es sei mir gestattet, in der Form der Anmerkung hier daran zu
nnern, wie das Unterlassen eingehendster Entwicklung und schärf-
r Bestimmung der biblischen Grundbegriffe im katechetischen
terricht eine viel zu wenig bedachte Ursache des so viel bespro-
nen und beklagten Mangels an Verständniß und Wirkung der
edigt ist, die fortwährend mit diesen Begriffen umgeht, sie naiver
eise als allbekannte voraussetzend. Und doch ist in jedem solchen
lischen Grundbegriffe ein ganzer locus dogmaticus und ethicus
nd zwar nach deren innerer Einheit) von reichstem theologischen
er anthropologischem Gehalt zusammengefaßt. Ich habe mir
in meinem Confirmandenunterricht stets zu einer allerwichtigsten
fgabe gemacht, es dahin zu bringen, daß sich die Kinder nach
aßgabe ihres Alters und ihrer allgemeinen Befähigung mit mög-
hster logischer Sicherheit in den biblischen Grundbegriffen be-
gten. Welche Gedankenfülle liegt in den Begriffen z. B. von
rechtigkeit, Heiligkeit, Versöhnung und Versühnung, Liebe, Zorn,
od, Fluch, Leben u. s. w. u. s. w., nach ihrer ganzen biblischen
ägnanz gefaßt! Ich habe die Erfahrung, daß ein einmal auf-
schlossenes Verständniß eines solchen Wortes sich nicht leicht
ieder ganz verschließt. Auch erwäge man, daß wir in einer Zeit
s vorwiegenden Verstandes, der Reflexion, der Kritik leben.
ie Behandlung der evangelischen Wahrheiten wird sich, namentlich
f der Kanzel und in der Katechese, aber auch vielfachst in der
sonderen Seelenpflege, diesem, wie jedem andern einmal vor-
ndenen Charakter einer Zeit in heiliger Condescendenz accommo-
ren, ohne weder von dem Gehalt, noch von Einfalt und Tiefe
rselben auch nur das Geringste abzugeben. Der oberflächlichen,
ist- und herzlosen Kritik muß eben die überzeugende und über-
ndende geistvolle Kritik frühzeitig entgegengestellt werden, die keine
egriffe in der Welt mehr vertragen können als die biblischen.
an nähre doch an ihnen unseres Volkes, des niedern wie des
hern und höchsten, Gedanken! Es wäre sicherlich ein dank-
rstes Werk, wenn ein dazu Berufener einen Katechismus der

logisch und systematisch entwickelten biblischen Grundbegriffe
wahrhaft populärer Haltung verfaßte.

Es sei mir gestattet, einen der biblischen Fundamentalbegri
für unser Nachdenken besonders herauszuheben. Nicht um a
Reichthum und Tiefen seines dogmatischen Gehalts unsere B
trachtung zu richten — davon sei nur einleitend und für mein
eigentlichen Zweck einigermaßen grundlegend geredet —; sonde
um, auf seine psychologische Bedeutung hinweisend, durch ein
exegetische Bemerkungen über die zum Bereich dieses Begriffs
hörenden Worte auf das Nachdrücklichste daran zu erinnern, v
welcher höchsten praktischen Wichtigkeit eindringende und gründli
Sprachforschung in der heiligen Schrift auch sogar für ein Ge
ist, das scheinbar am wenigsten dabei betheiligt ist, für das Ge
der pastoralen Seelenpflege. Wenn sogar dafür, um wie
mehr für alle andern Gebiete, auf denen sich Denken und T
des Pastors als solchen bewegt!

Der biblische Begriff, den ich vor Augen habe, ist der, wel
in das Wort Fleisch, σάρξ, und die davon abgeleiteten W
gefaßt ist.

In der Behandlung namentlich auch dieses Begriffs gibt
Dogmatik einen augenfälligen Beweis, daß für sie der scholasti
Standpunkt noch keineswegs ein ganz überwundener ist, daß
sich der psychologischen und physiologischen Forschung noch al
fern hält. Unter wenigen Andern haben Beck in Tübingen
namentlich Lange in Bonn diesen Weg ebenso muthig als erf
reich betreten. Leider mag die dem letztern geistvollen Theolo
eigenthümliche Form und Massenhaftigkeit des Inhalts Andere
der Verfolgung des eingeschlagenen Wegs unter einem gewi
Schein der Berechtigung zurückgeschreckt haben. Und doch l
die Fortentwicklung der christlichen Dogmatik zunächst sicherlich
rade auf dem Gebiet der psychologischen und physiologischen, a
der anthropologischen Forschung.

Lassen Sie mich die Trichotomie des menschlichen Wesens
biblisch gelehrt und begründet voraussetzen: Geist, Seele, L
Die abstracte Möglichkeit der Sünde, gegeben in der Geistigkeit, u

nächst in der ethischen Seite derselben, (Selbstbestimmung,
Freiheit), während die andere intellectuelle Seite derselben
ift, Gotteserkenntniß und dadurch bedingte Selbsterkenntniß),
die andere Seite derselben einheitlichen und individuellen geisti-
lom, von einer etwa im ethischen Thun wenn auch noch so leis
n Sünde unmittelbar empfindlichst mitberührt werden muß.
n Wesen der Persönlichkeit die intellectuelle und ethische
eziehung zu der Gesammtheit der Persönlichkeiten gehört,
ch zu der principiellen Persönlichkeit Gottes — was hier
iter auszuführen: so bringt jede Verletzung der ethischen
z, welche das identische Gesetz für die einzelne Person wie
Gesammtheit derselben ist, unvermeidlich alsbald diesen ein-
erletzenden Geist in eine Spannung zur Gesammtheit der
Welt, die sich natürlich unmittelbar fühlbar macht als
ng gegen Gott als das persönliche Princip der Geistigkeit.
sich unantastbare Ordnung der geistigen Welt erweist sich
ort dem Verletzenden als richtend und strafend — Zorn
ch Gottes — und offenbart sich an ihm als ein beginnen-
scheiden aus dem geistigen Leben, als ein Verfallen aus
sönlichen in unpersönliches Wesen — Tod. Im fort-
en Verfall manifestirt sich soeben die ethische wie in-
e Geistesstörung und Geistesverwirrung so, daß der Sünder
d mehr außer sich geräth, mehr und mehr aus dem cen-
z das peripherische Wesen versinkt. Der einheitliche per-
Geist zerstreut sich, seine Haltung verlierend, an die
ltigkeit der seelischen Functionen, die nun durch ihn in ein-
Action zusammengehalten werden. Von diesem heiligen
gelöst, verflüchtigen sich diese, haltungslos, willkürlich, ein-
änkelnd, in die durch sie vermittelten leiblichen Functionen,
ben, die nur bestimmt sind, ihre Organe zu sein, sich
istlich gefangen gebend — Knechtschaft in der Sünde.
Gottesgericht über diese Selbstverurtheilung des thatsächlich
Lage gerathenen Menschen spricht sich in der charakteristi-
zeichnung aus, womit Er ihn fortan vor sich und vor der
geistigen Welt nennt. Der darauf angelegt und verordnet

war, in ethischer und intellectueller Einheit mit Gott ein Geist zu sein, wird nun in seiner Gesunkenheit nach dem genannt, was an seinem Gesammtwesen das zumeist peripherische ist, das äußerlichste, unwesentlichste, verwesende, das mit dem Unpersönlichen unmittelbar sich berührende: Fleisch. Und diese Bezeichnung ist der vollste Ausdruck der Sachlage: des Verfallens und Versinkens des geistigen, und in Folge davon auch des seelischen Lebens, in das Fleischesleben, also des persönlichen Lebens bis in die Grenzen des unpersönlichen Lebens, ohne doch nach der Anlage der menschlichen Natur jemals in unbewußtes und unschuldiges Fleisch wirklich aufgehen und vergehen zu können.

Das evangelische Wort in heiliger Schrift offenbart uns den anbetungswürdigen Gnadenrath, die Gnadenthat, den Gnadenweg der Erlösung und Wiederherstellung aus dieser grauenhaften selbstverschuldeten Lage.

Welche psychologische (und dogmatische) Stufenleiter von der ersten Erklärung Gottes über die Sünder 1 Mos. 6, 3: „Mein Geist wird (soll) fortan nicht herrschen (walten) in dem Menschen; denn sie sind Fleisch" — bis zu dem Verheißungswort Joel 3, 1: „Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch" und Luc. 3, 6: „Alles Fleisch soll das Heil Gottes sehen."

Anmerkend setze ich voraus, daß Keiner unter uns geneigt ist, in herkömmlicher allzu bequemer und trivialer Weise „Fleisch" ohne Weiteres gleich „Mensch" zu lesen. Mit solcher oberflächlicher Bequemlichkeit ist selbst vor der größeren exegetischen Gewissenhaftigkeit unserer Tage nicht mehr durchzukommen, geschweige denn vor der wissenschaftlichen und christlichen Ehrfurcht, die man Gottes Wort schuldet, und vor dem wissenschaftlichen und christlichen Gewissen überhaupt.

Aber welche Stadien vom Standpunkt anthropologischer Betrachtung aus hat die Menschheit zu durchlaufen, welche Stadien zu durchlaufen ist sie fähig, von jener ersten niedrigsten Stufe an: „die Menschen sind Fleisch" — der entsprechendsten Formulirung des heidnischen Atheismus — bis zu jener höchsten, wo „alles Fleisch das Heil Gottes sehen wird"! Und wiederum, von

ilt theologisch-dogmatischer Betrachtung aus, welche Sta-
jener ersten Erklärung an, in der sich Gott, fast stoische
ng rechtfertigend, den Menschen absagend außerhalb ihres
ises zu stellen scheint, bis zu jener Verheißung, welche die
im Pantheismus ausspricht: „Ich will meinen Geist
über alles Fleisch“!

en diesen beiden Grenzen liegt die ganze innere, also
itliche Geschichte der Menschenwelt von dem gottlosesten
m an bis zu dem gottinnigsten, gottseligsten, geistgesalbten
ı Königen und Priestern. Wie viele Zwischenstufen und
ngsglieder müssen wir als Entwicklungsreihe anerkennen,
nicht im alten Supranaturalismus stecken bleiben wol-
en es eigentlich keine Geschichte des Gottesgedankens, des
hs in der Menschheit gab, also genau genommen keine
chte, so wenig als der moderne politische und sociale
nus (und auch der kirchliche nach seinen beiden, übrigens
dings principiell bestreitenden Gestalten) seinerseits der
chte ein Recht oder nur ein Dasein zugesteht. Man wird
die Weltgeschichte in ihrer Gesammtentwicklung recht ver-
d würdigen, wenn man nicht ihre Epochen zugleich als
der göttlichen Heilsgedanken über die fleischgewordene
t zu begreifen sucht.

vird auch — um von diesem weitern Kreis der wenn
ıfalls durchaus theologischen Gedanken in den engern uns
ır berührenden pastoralen zurückzulenken — das Seelen-
Einzelnen nicht pastoral pflegen können, wenn man die
: Sünde und Gnade, Tod und Leben, Fleisch und Geist
'e so dogmatisch scheidend und schneidend einander gegen-
daß für psychologische Vermittlung in der Lebensgeschichte
flegenden kein Raum bleibt.

ierade die tiefere exegetische Erfassung der biblischen Be-
t für deren psychologisches Verständniß und damit für
Seelenpflege bedeutendste Hinweisungen an die Hand.
ıben den Begriff Fleisch, fleischlich in's Auge gefaßt.
mußte der Mensch von seinem eigensten Wesen herab-

finken, wie fremd mußte er seinem eigensten Wesen werden 16, 12), bis nach der Wahrheit göttlicher Psychologie ihm Bezeichnung Fleisch die adäquateste geworden ist! Wie demüti gend ist diese Thatsache! Wohl zu merken und zu betonen, nicht „Fleisch" = „Mensch", sondern „Mensch" = „Fleisch"! S lange Einer diese Wahrheit, daß er Fleisch ist in dem oben in den Hauptzügen gezeichneten Sinn und Inhalt, von sich abweis so lange ist auch die auf diese Thatsache gegründete Seelengeschid und Gottesgeschichte für ihn noch nicht vorhanden; so lange auch eine wahre, eingehende Seelenpflege an ihm um so weni möglich, je befangener und leidender sein Geistes- und Seelenle geworden ist.

Auf der andern Seite entspringen ganze Reihen tiefgreifen Seelenleiden daraus, daß sich die Wahrheit: „du bist Fleisch", i ihrer biblischen Intensität erschütternd fühlbar und unabwei das Leben durchtönend geltend macht. Unendlich viele feine tiefe Seelenleiden, die Ihnen auf dem Gesichte Ihrer Gemei glieder entgegentreten, oft ohne daß sie nur gesehen, noch selt verstanden werden, haben ihren tiefern Grund darin, daß Gewi und Herz überzeugt ist von der entsetzlichen Wahrheit: das gei und seelische Leben in's Fleisch gesunken; das Gesammtleben d die bald in knechtischem Sinne, bald in willkürlichem Herrs unordentlich und vereinzelt und haltungslos herumfahrenden Kr und Functionen dort arg überreizt, hier elend abgestumpft, beiden Fällen erkrankt und hinsiechend; mit der hinsterbenden P sönlichkeit die Selbstachtung, Ruhe und Frieden gewichen; — keine Rettung aus dieser Noth! Gar viele sogenannte Geist störungen haben ihren Grund nur oder wenigstens überwiegend i der dem Gewissen sich aufdrängenden Empfindung von solchem hof nungslosen Nothstand. Daß für solche „Geistesstörungen" in den meisten Fällen eine leibliche Basis zu erkennen ist, gestehe ich den Irrenärzten gern zu. Nur möchte die Sache so liegen, daß in einem Theile der dahin gehörigen Erkrankungen auf Grund der einmal vorhandenen allgemeinen sündlichen Störung des mensch chen Wesens das leibliche Leiden das vorhergehende ist, die geist

seelische Verwirrung den leidenden, also für Ueberreize besonders empfänglichen Theil in besondern Anspruch nimmt, sich in ihm fixirt und nun erst eine bestimmte Gestalt des Irrseins gewinnt. Aber in einem andern, sehr großen Theile nimmt die Erkrankung sicherlich den andern Gang, daß diejenige leibliche Substanz, welche das unmittelbarste Organ der Seele für den Leib ist, nenne man sie Nervenäther oder wie sonst immer, von einer einzelnen, durch die individuelle Natur und Geschichte des Leidenden bedingten, intensivsten unordentlichen Seelenthätigkeit leidenschaftlichst in Bewegung gesetzt wird, in deren Folge dann diese Seelenthätigkeit den Leib, wenn er sie zu ertragen kräftig genug ist, beherrscht, unter Umständen aber auch aufzehrt, wenn sie aber einen von Natur schwachen, einen leidenden Punkt edlerer Leibesorgane, oder durch irgend einen Unfall plötzlich leidend gewordenen trifft, in diesem Heerd sich fixirt, und zwar das ganze Seelenleben unheilbar in ihre Verirrung hineinziehend, wenn jener Heerd nicht rasch genug zerstört wird. Auf diesen Gang wenigstens weisen auch mich nicht wenige meiner Erfahrungen.

Es ist einleuchtend, daß die Verwirrtheit und Gesunkenheit des geistig-seelischen Lebens, oder die Gewissensnoth darüber in solchen speciell so genannten „Geistes- oder Seelenstörungen" (— das eigenthümliche bedenkliche Schwanken in der wissenschaftlichen Bezeichnung dieser Erkrankungen ist ein Zeugniß für die heillose Unsicherheit in der wissenschaftlichen Bestimmung und in Folge davon auch der Behandlung dieser jammervollsten Classe von Krankheiten Seitens der Irrenärzte —) ganz besonders dann hervortreten wird, wenn sich die Gesunkenheit in's Fleisch auch in zerstörenden Einflüssen auf die Leiblichkeit fühlbar macht.

„Gott geoffenbaret im Fleisch", — Christus im Fleisch (*ἐν σαρκί*, nicht *εἰς σάρκα*) gekommen"! Man bringe doch diese theure Schriftwahrheit dem von dem Versinken seines geistig-seelischen Lebens in's Fleisch, in das unpersönliche Fleischesleben, durch sein Gewissen Ueberführten nahe, nicht als dogmatische Formel, nicht auch als mystische Intuition, sondern nach der intensiv concreten, lebensvollen Fülle und Tiefe des Wortsinns! „Das Wort

ward Fleisch, wie du Fleisch wardst.“ Das wesentliche, schöpferi-
sche Wort, das geistvolle Princip der Persönlichkeit tritt in Kraft
einer liebevollsten und liebeseligsten Selbstentäußerung, wie eben nur
eine zugleich selbstbewußteste und selbstloseste Persönlichkeit ihrer
fähig ist, in die Gemeinschaft der fleischgewordenen Menschen bis
an die äußerste Grenze ihres Lebenskreises, wo sich das persönliche
Leben noch vom unpersönlichen unterscheidet. Daraus entsprin[illegible]
für den die volle — ich möchte sagen: sinnliche, Realität sei[illegible]
fleischlichen Gesunkenheit Empfindenden eine doppelte verheißungsvo[illegible]
Gewißheit. Einmal die Gewißheit des realsten Eintretens der [illegible]
endlichen schöpferischen Liebes= und Lebenskraft Gottes in [illegible]
fleischgewordene Menschenwesen. Der psychologische Gang die[illegible]
Gewißheit ist, so weit ich wenigstens zu beobachten Gelegen[illegible]
hatte, vorherrschend dieser, daß, wo die Wirklichkeit der retten[illegible]
Gottesthat einem Herzen verkündigt und von ihm vernomm[illegible]
wird, dieses zunächst eine Ueberzeugung von der anthropologisch[illegible]
Nothwendigkeit dieser That, als des einzigen Wegs der Rett[illegible]
gewinnt, woran sich dann Erkenntniß von der theologischen W[illegible]
lichkeit derselben anschließt (wobei es an Belegen zu Ps. 119, [illegible]
nicht fehlt). — Als zweite trostreiche Gewißheit ergibt sich [illegible]
jener göttlichen Thatsache dem in seinem Gewissen davon, daß [illegible]
Fleisch geworden ist, Ueberführten diese, daß auch das tiefst [illegible]
sunkene Menschenleben eine unveräußerliche und unverlierbare [illegible]
fähigung besitzt für das Eintreten realen göttlichen Lebens, für [illegible]
Wiederherstellung gesunder Ordnung, die Verklärung in Go[illegible]
Bild durch Kraft und Wirkung des im Fleisch sich als Leben [illegible]
Liebe offenbarenden Gottes. Besäße es die Befähigung nicht, [illegible]
wäre das reale Eintreten Gottes in’s Fleisch undenkbar, [illegible]
zwecklos. Freilich wird es eine sittliche Grenze dieser Befähigung
geben. Sie wird möglicherweise da liegen — und psychologisch[illegible]
Erscheinungen weisen darauf hin —, wo die Scheide zwischen Per-
sönlichem und Unpersönlichem verfallen ist. Schriftstellen, wie
1 Joh. 5, 16; Hebr. 2, 16 beziehen sich vielleicht darauf.

Mit heiliger, seelsorgerlicher Absicht läßt Gott Seine Heilsthat
dem fleischessüchtigen Menschen mit besonderer Betonung gerade

Schwerpunktes verkünden: κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν
ρκί Röm. 8, 3, — nicht τὴν ἐν τῇ σαρκί. Er, in unser
} sich versenkend, richtete, verurtheilte die Sünde. Zuerst
theilte er unsere Sünde in Seinem eigenen Fleische, indem er,
Seiner vollsten und umfassendsten Mitleidenschaft mit allem
ndlichen des fleischgewordenen Menschenwesens (Hebr. 2, 18;
; 5, 7) doch keinerlei Sündliches in Sein Fleisch zuließ und
ch einerseits das vernichtendste Urtheil — κατάκρισις —
die Sünde fällte, welche die Menschheit in sich zuließ zu einer
da sie noch nicht Fleisch war, sondern noch ein Geist mit
eben dadurch aber andererseits, jede Art von manichäischer
uldigung vernichtend, die Wurzel der Sünde im geistigen
grunde nachwies. Dann aber geht dieses Gericht durch die
Joh. 12, 31 und zwar als ein seelenrettendes Gericht, wenn
Licht des heiligen Geistes durch die Erkenntniß dieses allein
ten Knechtes Gottes zum heilsamen Selbstgericht kommt.
in dieser κρίσις wird dynamisch die sonst unvermeidliche
gefahr für die menschliche Persönlichkeit, die aus der heil-
n und schuldvollsten Störung ihres Organismus hervorge-
n war, in ihrer Wurzel gebrochen; der Mensch beginnt wieder
h selbst zu kommen; die sühnende Kraft eines unaussprechli-
Opfers gibt sich belebend und heilend zu erfahren; indem
in der Person des heiligen Gottmenschen uns Sein Angesicht
Herz in vollster Gnade zuwendet, wird die Zuversicht des
bens geweckt, daß auch unsere Persönlichkeit gerettet werden
, ja gerettet und wiederhergestellt ist aus ihrem Verfall in die
schlichkeit; und zum gnadenreichsten Zeugniß dieser wunderbaren
und Neugestaltung wird fortan das Fleisch des Menschen-
es zur gesegneten Speise für den neuen aus dem Geist ge-
en Menschen! Wie Jesus, obgleich Er wandelte im Fleische
ἐν σαρκί, nicht κατὰ σάρκα — sich dennoch in der vollsten
heit Seines Denkens und Wollens mit Seinem Vater, im un-
ngtesten Gehorsam, in Glauben und Gebet Seine Persönlichkeit
ltend, zugleich die vollste Reinheit und Heiligkeit Seiner Leib-
eit so vollkommen wahrte, daß Er in ebenderselben Leiblichkeit

verklärt zur Rechten des Vaters sich setzen konnte: so hat noch Ihn auch die im Fleisch tiefst gesunkene Leiblichkeit des Sünders die vollste Gewißheit im Glauben auch ihrer gründlichen Wiederherstellung und Verklärung für Jeden, der mit dem Herrn ein Geist geworden ist, 1 Kor. 6, 17: ein Schriftwort, das in seinem ganzen Zusammenhange für die dort gezeichneten Sünden und auch solche, die unmittelbar auf das leibliche Leben zerstörend wirken, hin der Seelenpflege gar nicht genug bedacht und in die Hand genommen werden kann.

Das ist der überströmende Segen, der fortan auf Seiner hohepriesterlichen Treue ruht, kraft welcher Er das königliche Gebot der Liebe durch Sein versöhnendes Selbstopfer erfüllt hat, daß Ihm der Vater nun „Macht gegeben hat über alles Fleisch“, Allem, das der Vater Ihm gegeben hat, und zwar jedem Einzelnen persönlich — πᾶν und αὐτοῖς — das ewige Leben zu geben. (Auch dieses Wort kann exegetisch genau, wie nach seiner evangelischen Heilskräftigkeit nur verstanden werden, wenn auch hier Gnade in der vollen Prägnanz seines neutestamentlich aufgeschlossenen Sinnes gefaßt, nicht aber, wie leider noch Lange im Bibelwerk thut, wieder in die Beschattung des Alten Testaments gestellt wird. Seine eigne Anmerkung „sonst nicht bei Johannes“ hätte zum Bedenken führen können, obwohl der Hohepriester gerade im Moment der gnadenreichsten Erfüllung aller Geheimnisse der allerheiligsten Liebe durch Sein Opfer im „Fleisch“ diese Centralthatsache alttestamentlich verdunkelt, abgeschwächt haben würde, hingegen seine Redeweise bei Johannes, Fleisch = Mensch, Menschheit setzend.)

Zur richtigen Beurtheilung und Behandlung der Seelen müssen wir, wie mir scheint, sorgfältig unterscheiden ein zwiefaches Verhalten im Fleische; bei der Nichtunterscheidung kann vielfaches Unrecht gegen die Seelen kaum vermieden werden. Auf demselben Grunde des Fleischseins, also nicht in erster, sondern nur in zweiter Linie qualitativ verschieden, finden wir einmal einen verhältnißmäßig unbewußten, natürlichen, naiven, mit dem psychischen Leben (dem ψυχικόν) sich berührenden Zustand und Wandel im Fleisch; ein

s Mal einen verhältnißmäßig bewußten, willigen, nach der
ung des Satanischen hin sich bewegenden — ein Leben im
) und ein Leben nach dem Fleisch — ein Fleischlich-sein und
leischlich-gesinnt-sein. Stelle ich als charakteristische Gegen-
für diese beiderlei Zustände und Sinnesweisen hin etwa die
enen und den hohen Rath Jesu gegenüber — Petrus den
verleugnend, und Judas ihn verrathend — den heidnischen
mann unter dem Kreuz, und Pilatus — die Hauptmänner
Capernaum, von Cäsarea, den Schließer von Philippi, und
um Ananias oder Simon Magus oder Demas, der die
wieder lieb gewinnt — die beiden verlorenen Söhne in dem
niß des Herrn — vielleicht auch jenen Jüngling, der viele
hat und traurig von Jesu weggeht, und jenen andern, der
einen Abschied von seinen Freunden machen will, ehe er Jesu
lgt. Die Nothwendigkeit der Unterscheidung des als ver-
n überall in die Erfahrung Tretenden hat von Ihnen keinen
spruch zu gewärtigen. Aber aufmerksam darauf möchte ich
nachen, daß die Schrift diese beiden fleischlichen Standpunkte
ar durch zwei verschieden fein und doch sehr bestimmt nüan-
Bezeichnungen unterscheidet, auf die unbegreiflicher Weise die
se noch sehr wenig eingegangen ist.

t einer allerdings kleinen Zahl von Stellen des Neuen Testa-
bedeutenden Inhalts haben sehr gewichtige Auctoritäten statt
recepta σαρκικός die Lesart σάρκινος. Da diese Lesart
an wenigen Stellen vorkommt, an allen diesen mit großer
einstimmung gewichtigster von einander unabhängiger Hand-
en: so werden wir nach allen hermeneutischen Gesetzen kaum
t können, sie an jenen Stellen anstatt der recepta in den
aufzunehmen. Und werden das wohl um so mehr thun
n, wenn wir, genauer zusehend, finden, daß gerade nur dieses
für den Gedanken den feinsten, entsprechendsten Ausdruck

wischen den Adjectiven auf -ινος und auf -ικος besteht be-
lich der Unterschied, daß jene die natürlichen sinnlichen Eigen-
en bezeichnen, welche dem substantivischen Stammwort ent-

sprechen, wie es im Lateinischen ganz derselbe Fall ist;
drücken die auf -ικος mehr die Verhältnisse der Verwandtschaft
lichkeit, Vergleichung, Gesinnung aus. Wir könnten den Unt
von σάρκινος und σαρκικός deutsch etwa wiedergeben durc
schern" und „fleischlich", wobei zu bemerken ist, daß ma
griechischem Sprachgebrauch wohl σαρκικός setzen dürfte, wo
κινος der eigentlichste Ausdruck wäre, aber nie umgekehrt σάρ
wo der Begriff des Fleischlichen in der Eigenthümlichkeit d
jective auf -lich in's Wort gefaßt werden soll. Da also
statt σάρκινος σαρκικός, aber nicht umgekehrt σάρκινος
werden konnte, wo der Begriff des σαρκικός gegeben werden
so liegt darin ein letzter entscheidender Grund, an den drei
des Neuen Testaments, in denen diese var. lect. so wohlg
auftritt, derselben ihr Recht widerfahren zu lassen, wenn wir
zuweisen vermögen, daß der Begriff des σάρκινον dort der
scheinlichst gedachte ist.

Bevor ich zur Betrachtung jener Stellen selbst übergehe, e
ich mir zum Beweis, daß die neutestamentlichen Schriftstell
Unterschied von σαρκικός und σάρκινος sehr wohl kenne
festhalten, daran zu erinnern, daß 2 Kor. 3, 3 ohne Varia
πλαξὶ καρδίας σαρκίναις steht: ganz streng nach dem Wortl
im Gegensatz zu λιθίναις.

Die erste Schriftstelle nun, welche durch Aufnahme der
berechtigten Variante in den Text erst ihr volles Verständni
winnt und zugleich für die Präcision der paulinischen Sprac
ausdrückliches Zeugniß ablegt, ist 1 Kor. 3, 1—3. Dort le
im V. 1 — nicht auch in V. 2 u. 3 — gewichtigste, ja
müssen sagen, entscheidende Auctoritäten: ἀλλ' ὡς σαρκ
Von den neuesten Auslegern geht Osiander doch allz
über die Sache weg; Meyer bestimmt den Unterschied
Begriffe, wie mir dünkt, der Hauptsache nach ziemlich r
verwischt ihn aber noch in demselben Athemzuge fast vollst
wieder, indem er das letzte ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε falsch ver
Kling in Lange's Bibelwerk redet, so Zutreffendes er d
sagt, doch ebenso unbestimmt darüber, wie in Herzog's E

klopädie über Fleisch, so daß ein klarer, überall anwendbarer Begriff des σαρκικός nicht herausspringt.

Der Apostel findet die Korinther als σαρκίνους vor, d. h. als Solche, deren zum Wesen des Menschen gehörendes πνευματικόν sowohl nach seiner transscendental-intellectuellen Seite (als νοητικόν, Vernunft, Gotteserkenntniß und daraus fließende ἄνωθεν σοφία), wie nach seiner ethischen Seite in ein verwirrtes und verwirrendes Verhältniß zu dem ψυχικόν, dem Princip des animalischen Lebens mit der Fülle der in ihm beschlossenen Kräfte und Begabungen, hinabgesunken ist. Dadurch haben sie einerseits zum gründlichsten Schaden ihres Gesammtlebens das Kriterium verloren für das ganze Gebiet der Dinge, für welche der Satz unbedingt gilt: ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Auch die ungewöhnliche Anlage zur σοφία ist mehr und mehr zur ψυχική geworden, und da sie das nicht auf natürliche und unschuldige Weise werden konnte, zur δαιμονιώδης (Jac. 3, 15) verkommen. Die psychischen Vermögen sind andererseits theils zu einem excentrischen Ueberreiz gesteigert durch Wirkung der pneumatischen Potenzen, die sich in das kosmische Wesen verworfen und verworren haben, theils asthenisch abgestumpft. Sie gehen, wenn sie geführt werden, zu den stummen Götzen. War ihre Gesammtanlage ganz besonders auf Verständniß des Schönen, auf dessen Darstellung in Wort und Bild und jeglicher Harmonie der Form gerichtet — auch auf dem Gebiet des Sittlichschönen, des καλοκαγαθόν —: so ist auch diese Anlage herabgesunken zur staunenden Verehrung der Form als solcher, zur Anbetung des Schönen im Fleische als solchem. So findet sie der Apostel als σαρκίνους in verhältnißmäßig sehr naiver Einbildung und Eingenommenheit von sich selbst. Da gibt er ihnen Milch, d. h. er gibt ihnen mit schonender Umsicht die ersten Elemente der christlichen Heilserkenntniß; er führt sie nicht gewaltsam in die Tiefen der Geheimnisse des Wesens und Waltens Gottes hinein, nöthigt sie auch nicht auf die Höhen der Heiligung, welche Beruf und Ziel des Christenlebens sind. Er verfährt seelsorgerlich und pädagogisch behutsam, die σαρκίνους allgemach zu pneumatischer Erneuerung, Ordnung und Hebung ihrer Persönlichkeit zu erziehen.

Nun aber sind die Korinther in die christliche Erkenntniß eingetreten, und zwar offenbar, wie das auch zu ihrer allgemeinen Anlage stimmt, in verhältnißmäßig rascher Entwicklung; jedoch, ihrer ganzen Eigenthümlichkeit entsprechend, das Heil mehr nach seiner intellectuellen als nach seiner ethischen Seite erfassend. Es stellt sich nun in ihnen psychologisch so, daß das ethische Moment der Heiligung nicht etwa nur wegen Schwachheit des Fleisches hinter dem in christlicher Erkenntniß willig gewordenen Geiste zurückblieb — was natürlich, erklärlich und entschuldbar gewesen wäre —, sondern die ihnen nationale Gestalt des σάρκινον will auch auf dem Boden des Christenthums ihre Geltung behaupten, beansprucht das Recht, sich christlich zu gestalten. Daraus sophistisch-dialektische Tendenzen, die sich den Schein tieferer christlicher Speculationen zu geben suchen; daraus antinomistische, libertinische Neigungen unter dem Banner der Freiheit und Herrlichkeit des Christenmenschen. So werden sie, die σάρκινοι gewesen waren, nun σαρκικοί. Die ἐν σαρκὶ ὄντες καὶ ζῶντες sind nun Solche geworden, die κατὰ σάρκα sind und leben. Galt es den σαρκίνοις gegenüber unbedingt vorwiegend Unterweisung, Erziehung, pädagogische Thätigkeit: so hat den σαρκικοῖς die Strafe entgegenzutreten.

Welche Fülle von Fingerzeigen für Seelsorge und Mission in dieser meist allzuwenig beachteten und doch so tief greifenden Verschiedenheit dieser psychologischen Verhältnisse!

Schließe ich sogleich einige andere Stellen des Neuen Testaments an, in denen nur die Aufnahme des rechten Worts in den Text das rechte und volle psychologische Verständniß gibt. Zunächst Röm. 7, 14. Unsre lutherische Bibel liest: „Ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.“ Es hat dieser Ausspruch des Apostels über sich selbst gewiß schon Manchem unter uns eben so wie mir für sein eigenes Verständniß, wie für den homiletischen und pastoral-seelsorgerlichen Gebrauch zu schaffen gemacht, und gerade Denen am meisten, die sich nicht dazu hergeben können, das Schriftwort umdeutelnd abzuschwächen. Es mögen vielleicht Andere auch schon in ähnliche Verlegenheit gekommen sein, wie die, in der ich mich befand zu einer Zeit, wo ich für mich den Ausspruch

schon richtig verstanden hatte, als eine ihres Glaubens froh gewordene Frau meiner Gemeinde mir bei gelegentlicher Beziehung auf diese Stelle kühn versicherte, da stehe sie besser als Paulus; denn sie wisse, daß sie nicht mehr fleischlich sei, sondern geistlich gesinnt, sich berufend auf Röm. 8, 16. Ich konnte sie nur beruhigen, als ich ihr auszulegen im Stande war, daß unsere Sprache leider nur ein einziges Wort habe, wo die Schrift ihrer zwei besitze, um zwei verwandte, aber doch sehr wohl auseinanderzuhaltende Begriffe zu unterscheiden, wie denn jede Sprache in der Welt zu arm sei, um den ganzen Tiefsinn der heiligen Sprache in ganz entsprechenden Ausdrücken wiederzugeben. Es lesen aber an jener Stelle gerade entscheidende Auctoritäten, mit denen, wie an den andern, der cod. Sinait. stimmt, nicht σαρκικός, sondern σάρκινος. So weit davon entfernt St. Paulus ist, sich als einen fleischlich Gerichteten und Gesinnten, den Anregungen des πνεῦμα Widerstrebenden zu bezeichnen — von solcher unwahren und ungesunden Selbstanklage gegen das Zeugniß des heiligen Geistes ist er weit entfernt —: so ist er sich dessen doch sehr wohl bewußt, bekennt das auch demüthig, daß der im Glauben des Sohnes Gottes durch den heiligen Geist zum Ebenbild Gottes erneuerte ἔσω ἄνθρωπος in ihm noch lange nicht die Energie erlangt hat, die gesunde Ordnung des persönlichen Lebens in seinem ganzen Organismus wiederherzustellen (βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου), daß die consuetudo, welche eine altera natura geworden ist und ein schlimmes Gesetz der Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit auferlegt hatte, dem aus Gottes Gnade und Liebesmacht willig und tüchtig gewordenen νοῦς noch keineswegs sich fügen will; er bekennt sich zur vollsten Wahrheit und Erfahrung des Wortes seines Hohenpriesters: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. Je lebhafter seine Persönlichkeit, die sich in Christo wiedergefunden hat und wieder zu sich selbst gekommen ist, nach ihrer vollen Ausgestaltung in das Bild ihres Heilandes ringt: desto gedemüthigter ist er von der bittern Erfahrung, die er täglich an sich machen muß: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Sein Trost ist: ὃ δὲ ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ

Gal. 2. Auf diese Glaubenszuversicht hin darf er kühn da
οὐκέτι ἐγώ Röm. 7, 20 aussprechen. Also nicht σαρκικός, son
dern σάρκινος.

Es sei mir gestattet, diesen Unterschied sogleich auch für d
inhaltreichen Abschnitt des Römerbriefs mit einigen Worten gelt
zu machen, der sich unmittelbar an die eben betrachtete Stelle a
schließt: Röm. 8, 4 ff. Die κατὰ σάρκα ὄντες, κατὰ σάρ
περιπατοῦντες werden daselbst schon durch das κατὰ nach c
stantem griechischem Sprachgebrauch bezeichnet als entsprechend
σαρκικοῖς, nicht den σαρκίνοις. Auch in Jenen kann gelten:
τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, was durchaus nicht nothwendig mit
Begriff des σάρκινον gegeben ist. Es kann Einer ein σάρκι
sein und nichts weniger als τὰ σαρκικά φρονεῖν. Diese psy
logische Thatsache behält für das ganze Menschengeschlecht,
innerhalb der Heidenwelt ihre vollste Wahrheit. Nur Die,
denen das φρόνημα τῆς σαρκός gilt, nur die σαρκικοί st
in der ἔχθρα εἰς θεόν V. 7. — Wie nun aber? sind Die,
denen der Apostel fortfährt V. 8: οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες
ἀρέσαι οὐ δύνανται, dieselben, denen unmittelbar vorher
ἔχθρα εἰς θεόν zugeschrieben wird? Doch schwerlich. Der
schwächende Antiklimax wäre fast unerträglich. Nein, auch
tritt uns das doppelte psychologische Moment entgegen. Alle
σαρκὶ ὄντες, alle in der Fleischlichkeit gesunkenen Persönlichk
können Gott nicht gefallen, als welcher reine, heilige Geistigkeit
durch und durch. Aber etwas Anderes doch als dieses mehr n
tive „keinen Gefallen haben“ ist das positive Verhalten Ge
gegen die Ihm positiv feindlich gesinnt Gegenüberstehenden.

In derselben Weise stehen 2 Kor. 10, 3 sich gegenüber ἐν σα
περιπατεῖν und κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι. Entschieden
richtig und in die herkömmliche Verwirrung auf diesem Gebiet
Exegese (wie der Dogmatik und der praktischen Anwendung) hin
gehörend ist, wenn noch Heubner in der Büchner'schen Concord
s. v. „fleischlich“ das σαρκικά V. 4 aufführt unter Rubrik
für die Bedeutung: „was ohnmächtig, unkräftig, menschlich is
Diese Bedeutung ist im Gegentheil gerade ausgeschlossen durch d

unmittelbar vorhergehenden Gegensatz, der einfach so lauten könnte: σάρκικοι ὄντες οὐ σαρκικοί ἐσμεν.

2 Kor. 1, 12 ist σοφία σαρκική offenbar die fleischlich gerichtete, dem Inhalt nach anspruchsvolle, anmaßende, sich blähende, absprechende, der Form nach dialektisch-sophistische Weisheit, deren sich eben redlich erwehrt und enthalten zu haben ἐν χάριτι θεοῦ sein Ruhm ist. Wo für die Betonung dieses Gegensatzes keine Veranlassung war, wie 1 Kor. 2, da ist nur etwa von σοφία ἀνθρώπων die Rede. Eine platonische Weisheit übrigens würde Paulus nie σαρκική genannt haben; wohl würde er sie nach verschiedenen Beziehungen als ψυχική oder als σαρκίνη bezeichnet haben.

Hebr. 7, 16 lesen wiederum jene besten Auctoritäten nicht ἐντολῆς σαρκικῆς, wie die recepta, sondern σαρκίνης. Noch Ebrard hält an jener Stelle die beiden Ausdrücke für wesentlich gleichbedeutend, da sie beide den Gegensatz zu dem πνευματικόν bildeten. Das thun sie allerdings, aber doch in sehr verschiedener Weise, die gerade für die psychologische und pastorale Betrachtung von hoher Wichtigkeit ist. Die ἐντολή, von Gott gegeben, ist nie und in keinem ihrer Bestandtheile σαρκική, auch nicht in den auf das levitische Priesterthum gehenden Ordnungen, sondern ist aller fleischlichen Tendenz gegenüber stets und durchweg mit dem νόμος πνευματικός zusammenhangend, an diesem seinem Charakter nach Verhältniß participirend. Aber es ist dieser Theil des νόμος, welcher, in den vorhandenen Zustand des σάρκινον eingehend, Schattenrisse und Typen geistlicher Ordnungen aufstellt, für die innerhalb des σάρκινον kein Boden ist, eben deshalb seinem propädeutischen Charakter nach, selbst etwas Vorübergehendes, Vergängliches, verwesliches. Darum der vollkommenst entsprechende Gegensatz des νόμος ζωῆς ἀκαταλύτου.

1 Petr. 2, 11 ermahnt der Apostel die christlichen Fremdlinge und Pilgrime, sich zu enthalten der σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, die wider die Seele streiten. Hier nirgends die Lesart σαρκίνων, ganz mit Recht. Denn die Vermahnung lautet eben: Seid ihr Heilige nicht fleischlich gesinnt und gerichtet! Daß in dem alten

denheit in die Verkehrung der natürlichen Lebensordnung eingehendes Verhalten der Eigenmächtigkeit und Eigenwilligkeit finden. Die so Verstrickten schwimmen in der Strömung der Fleischlichkeit in sichern Richtungen, sie auch wohl keck und kräftig ihren Zielen nach durchschneidend, Wandel und Wechsel um sich herum benutzend und darauf influirend, meist herrschend. — Dort die Willenlosen; und es gehört einerseits das sogenannte Volk, andrerseits z. B. die große Schaar der Blasirten dazu: hier die Willenskräftigen, zu deren Zahl die sogenannten esprits forts keineswegs immer gehören. Daß sie theils kräftiger pneumatisch angelegt sind, theils ihre Individualität in egoistischer Concentrirung kräftiger zu wahren gewußt haben, verhindert das Zerfließen der Persönlichkeit; das wenngleich tief gefallene Pneuma erweist seine Energie noch fortwährend, indem es die psychischen Kräfte zu einer einseitgen und eigensinnigen weltlich-irdischen Tendenz, in die es sich je nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit gefangen gegeben, um sich zu sammeln weiß und auch der Fleischlichkeit, in der es heillos befangen ist, Gesinnung und Richtung zu geben vermag. Nur auf dieser Seite liegt der Weg zur satanischen Gesinnung und Sünde.

Die Leutchen, von denen es heißt: „uns ist ganz kannibalisch wohl“ und: „den Teufel spürt dies Völkchen nie, und wenn er sie beim Kragen hätte“, sind σάρκινοι. Aber Faust, der den Teufel spürt und doch einen Bund mit ihm macht aus pneumatisch-tendenziösen Gründen, ist σαρκικός. Und wenn der Herr mit Beziehung auf ihn zum Teufel sagt: „und steh beschämt, wenn du bekennen mußt, der gute Mensch in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt“, so ist damit vom Standpunkt christlicher Theologie und Anthropologie nur ausgesprochen, daß auch für den σαρκικός der Weg der Heilung und Herstellung göttlicher Ordnung nicht verschlossen ist, wenngleich gerade das Ende des dramatischen Faust nicht überaus verheißungsvoll klingt. (Der Schluß des sogenannten zweiten Theils enthält einen starken psychologischen Fehlgriff. Der Teufel verliert seinen Zweck über dem Anblick eines Stücks Fleisches nicht aus den Augen, ist nicht, wie der Witz des Volks nach dessen verhältnißmäßig naiver, gern über den vollen

t der Wahrheit sich selbst täuschenden, Stellung in diesen
jen ihn nennt, ein „dummer Teufel“. Er ist, um in der
ogie zu bleiben, nicht σάρκινος, sondern σαρκικώτατος.)
n σαρκικός wird uns häufig Respect abzwingen, weil er
alter hat und Energie — Michael behandelt den Teufel mit
Art Anerkennung —; der σάρκινος wird uns etwa durch
uth, Weichheit, Hingebung ansprechen, bestechen.
as σάρκινον wird vorwiegend weiblicher Art sein, das σαρ-
, männlicher. Dort wird das leidende, passive, wenngleich
leidenschaftlich gesteigerte und gespannte Verhalten in der
hlichkeit überwiegen; hier das active, verhältnißmäßig leiden-
slose.
r Heidenwelt kommt vorwiegend der Charakter des σάρκινον
it dem allmählichen Verfallen und Verkommen der Völker in
Fleischlichkeit, während das σαρκικόν bei ihren geschichtlichen
nen nur in einzelnen eminenten Erscheinungen hervorbricht,
wie persönliche Prophetieen auf christliche Vollkommenheit
n ihrer Mitte bekunden. Nur in der Christenwelt wird das
ικόν für ganze geschichtliche Richtungen und Entwicklungen
kteristisch; im Gegensatz zum Verfallen der nichtchristlichen
steigert sich das Völkerleben in stets bewußter und kräftiger
gestaltenden sublunarisch-kosmischen Bestrebungen; die vom
tenthum angeregten, aber dagegen reagirenden und in fleischlich-
cher Befangenheit beharrenden pneumatischen Kräfte wirken
ich energischer, als es in der außerchristlichen Welt nur mög-
ist, auf spiritualistische Verherrlichung und Verklärung des
hes, in schneidendstem Contrast zur Verklärung der Leiblich-
m Geist durch das Christenthum. Im Antichrist wird jene
lärung zu ihrer vollkommenen Darstellung gelangen.
s liegt als eine schwerste Last auf der christlichen Kirche, daß in
s zeitlich gewaltigsten Zweige die Verherrlichung des Menschli-
als solchen, ja des psychisch und fleischlich Menschlichen ein
ssioneller Lehrtypus geworden ist, welcher dort die gesammte
iche Anschauung und Haltung in Lehre, Cultus und Leben
rbend durchzieht. Es ist zum bittersten Schaden der gesammten

nalist bona fide an der moralischen Aufbesserung resp. Aufklärung seiner Gemeinde arbeitet und über das erste Hauptstück nicht hinauskommt: so mag er wohl in diesen amtlichen Beziehungen ein σάρκινος sein. Wenn aber ein Anderer das Heil in Christo, dem Sohne Gottes, verkündet, aber etwa ohne eingehende seelsorgerliche Gemeindepflege, ohne pastorales Verhalten zu den Einzelnen in der Gemeine, ohne Herz und Mitleiden mit ihren innern Nothständen seinen anderweitigen Interessen und Genüssen nachgeht, und wären das auch vor der Welt sonst unverwerfliche: Der möchte doch wohl zuzusehen haben, ob er vor seinem eigenen Gewissen nicht unter der Bezeichnung eines σαρκικός liege.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein feiner Zug paulinischer Ethik.

Von

D. Fr. Düsterdieck, Studiendirector zu Loccum.

Durften wir in der Aussage 1 Kor. 11, 10 einen eigenthümlichen Zug paulinischer Mystik erkennen (vgl. Stud. u. Krit. 1863. S. 707), dessen Feinheit in der That darin besteht und dadurch uns verständlich und erbaulich anmuthet, daß aus jener Mystik die Wahrheit und Klarheit der evangelischen Ethik hervordringt: so finden wir in den Worten 2 Kor. 11, 12, zu welchen ich jetzt einige Bemerkungen machen möchte, einen nicht minder eigenthümlichen Zug reinster Ethik, eine zarte und dabei doch überaus energische Erweisung der sittlichen Art und Kraft, die in dem großen Apostel der Heiden lebte. In dem ganzen 11. Kapitel hat der Apostel eine Aufgabe von nicht geringer ethischer Schwierigkeit zu lösen; und es fehlt nicht an Auslegern, welche zu mehr als einer Stelle anmerken, daß die Rede nicht makellos erscheine. Das ist nicht die ganze Schwierigkeit, daß er streiten muß; hierin ist er wohl geübt; die Versuchung, seiner Ritterschaft (10, 4) durch die Wahl einer fleischlichen Waffe Schande zu machen, ist ihm nicht gefährlich; aber der von den Gegnern gemachte Angriff bringt den Apostel in die Lage, daß er bei der Abwehr sich selber rühmen muß. In dieser Lage mit Ehren zu fechten, sich selbst völlig zu decken und den Angreifer zu treffen, hiedurch die Gemeine, um derentwillen

gestritten wird, zu erbauen (12, 19) und den Namen des Herrn, in dessen Diensten der Apostel steht, zu verherrlichen, das erfordert eine wahre Virtuosität im sittlichen Verhalten. Aber der hochbegnadigte und doch so demüthige Mann, welcher 1 Kor. 15, 10 schreiben konnte, hat es unter allen Umständen verstanden, auch über sich selbst also Zeugniß abzulegen, daß aus der unverhüllten Wahrheit die lautere, einfältige Demuth und, wenn man es denn einmal so haben wollte, aus der Thorheit des Sichselbstrühmens (11, 1 ff.; 16 ff.) die heilige Weisheit des Mannes in Christo hervorleuchtete. Mag auch die hierin liegende Antinomie in der ironischen Haltung der Rede sich bezeugen, so ist doch in der Tiefe des apostolischen Bewußtseins eine friedevolle Lösung jener Antinomie vorhanden, so daß nicht nur die Ironie maßvoll, ohne verletzende, ärgerliche Bitterkeit ist, sondern auch überall das einfache gerade Wort der ernsten Paraklese dazwischentritt. —

Es handelt sich in der ersten Hälfte von Cap. 11 (V. 1—15; vgl. auch V. 20) insbesondere darum, daß der Apostel die von seinen Gegnern angetastete göttliche Dignität seines Amtes durch seine völlig uneigennützige Selbstverleugnung, durch seine gänzliche Ablehnung irgend eines irdischen Lohnes von Seiten der korinthischen Gemeine bislang bewährt hat und fernerhin bewähren will. Inwiefern dies Verhalten des Apostels dazu diene, seine Gegner zu beschämen, das sagt er am deutlichsten in dem 12. Verse; es kommt namentlich der Schlußsatz mit seiner Zweckbestimmung *ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται κτλ.* in Betracht. Die Auslegung dieser Worte ist unsicher, wie denn Osiander, welcher die Meyer'sche Erklärung billigt, uns mit dem unbefriedigenden Geständniß, daß auch diese nicht ganz ohne Schwierigkeit sei, entläßt. Ich wage den Versuch, zunächst den Sinn der apostolischen Worte exegetisch festzustellen und sodann die Wahrheit und Feinheit des hier geltend gemachten ethischen Gedankens in's Licht zu setzen.

Unzweifelhaft scheint mir, daß die Consumtion des ersten Satzgliedes in V. 12 von Luther und Osiander unrichtig, dagegen von Bengel, DeWette und Meyer richtig verstanden ist. Nimmt man *ὃ δὲ ποιῶ καὶ ποιήσω* zusammen als Vordersatz, so muß man nicht nur die formelle Unbequemlichkeit sich gefallen

assen, vor der ersten Zweckbestimmung den Nachsatz διὰ τοῦτο ποιῶ (καὶ ποιήσω) zu suppliren, sondern man wird auch von der geraden Linie, in welcher die paulinische Rede fortschreitet, einigermaßen abgedrängt. Denn hat der Apostel schon am Schlusse von V. 9 hervorgehoben, daß er von seinem bisher beobachteten Grundsatze, keinen Sold von den Korinthern anzunehmen, auch fernerhin nicht abweichen werde, so ist gerade dies letztere Moment, die nothwendige Regel auch für die Zukunft, durch V. 10 und V. 11 besonders markirt. Hieran, daß der Apostel auch fernerhin den eigenthümlichen Ruhm, unentgeltlich die Korinther zu bedienen, durchaus ungeschmälert bewahrt, hängt eben seine siegreiche Zuversicht den Gegnern gegenüber. Wenn er also wie bisher, so auch in Zukunft bei seinem Grundsatze verharren muß, so dürfen die Korinther deshalb nicht an seiner Liebe irre werden. „Aber was ich thue“, sagt er, „das werde ich auch ferner thun, damit ich die Gelegenheit Derjenigen abschneide, welche Gelegenheit suchen.“ Die Gegner suchen die Gelegenheit, den Apostel in den Augen der Gemeine herabzusetzen, seine apostolische Machtvollkommenheit durch irgend einen scheinbaren Vorwurf zu beeinträchtigen und Zweifel an seiner amtlichen Dignität zu erregen. Damit ihnen dies mißlinge, will und muß der Apostel bei seiner bisher geübten Weise, ohne Lohn zu arbeiten, auch in Zukunft bleiben. Nichts soll ihm diesen die Gegner völlig schlagenden Ruhm in den Ländern Achaja's rauben; und es ist in diesem Sinne des Apostels heiligster Ernst, wenn er 1 Kor. 9, 15 schreibt, er wolle lieber sterben, als diesen Ruhm einbüßen, denn mit demselben steht und fällt die unwidersprechliche Bewährung seines apostolischen Amtes, welches ihm freilich unendlich mehr gilt als sein irdisches Leben.

Von hier aus ergibt sich für die richtige Erklärung der schwierigen Schlußworte von V. 12 zuvörderst so viel, daß das ἵνα unmöglich zu τ. θελόντων ἀφ. gehören, also eine Absicht der Gegner einführen kann, sondern eine Absicht des Apostels bezeichnen muß; denn die Anknüpfung des ἵνα κτλ. an τ. θελόντων würde — von andern Schwierigkeiten abgesehen — nur durch die Annahme möglich werden, daß die Gegner es darauf angelegt hätten, dem Apostel in selbstverleugnender Abweisung alles Lohnes

zu gleichen: eine Annahme, welche nicht nur einer textmäßigen Be-
gründung ermangelt, sondern vielmehr durch den Text völlig aus-
geschlossen wird, indem des Apostels ganze Darstellung auf der
Voraussetzung beruht, daß die Gegner nicht die mindeste Neigung
haben, mit ihm in jener auf allen Lohn freudig Verzicht leistenden
Selbstverleugnung zu wetteifern (vgl. auch V. 20). Wenn wir
aber auch unschwer erkennen, daß die Worte ἵνα ἐν ᾧ καυχ. κτλ.
eine Absicht des Apostels, nicht der Gegner, aussprechen, so fragt
es sich doch noch, ob wir dieselben mit ἐκκόψω, oder vielmehr
mit dem Hauptsatztheile καὶ ποιήσω in genauere Verbindung
setzen sollen. Jenes hat Meyer statuirt, und Osiander hat
ihm zugestimmt, aber die folgerichtige Klarheit seines Vorgängers
nicht genügend bewahrt. Meyer bemerkt zu dem Schlußgliede:
„Zweck von ἐκκόψω τ. ἀφ. τ. θ. ἀφ., also Endzweck von
ὃ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω in Betreff der Gegner: damit sie in
dem, dessen sie sich rühmen, erfunden werden wie auch wir. Das
beabsichtige ich bei ihnen zu bewirken. Fanden nämlich die Feinde
an Paulus die Gelegenheit, ihn als eigennützig herabzusetzen, nicht
nun so sollte ihnen damit die Nothwendigkeit gegeben sein (nach
seiner Absicht), darin, womit sie prahlten, d. i. nach dem Contexte
im Punkte der Uneigennützigkeit, sich ebenso zu zeigen, wie
Paulus sich erwies. Bis jetzt war nämlich der Ruhm der Un-
eigennützigkeit, den sie sich beilegten, eitele Prahlerei, s. V. 20."
Aber wo steht denn im engeren oder weiteren Contexte geschrieben,
daß die Gegner einerseits dem Apostel den Vorwurf des Eigen-
nutzes gemacht und andererseits sich selbst für uneigennützige, auf
Lohn verzichtende Leute ausgegeben hätten? Damit hätten sie ja
auf die gröbste Weise die vor aller Augen daliegenden Verhältnisse
geradezu auf den Kopf gestellt. Nein, so ungeschickt können sie
ihre Angriffe nicht eingerichtet haben. Kein Mensch in der korinthi-
schen Gemeine konnte ja darüber zweifelhaft sein, daß gerade das
Gegentheil in beiden Beziehungen der Fall sei. Kein Wort schreibt
deshalb der Apostel zu dem Zwecke, die Wahrheit der Thatsache,
daß er ohne Lohn in Korinth sein Amt geführt habe, gegen eine
böswillige Ableugnung derselben aufrecht zu erhalten; auch die ent-
gegengesetzte Thatsache, daß die gegnerischen Prediger Lohn genommen
haben, macht er nirgends in ihrer bloßen Richtigkeit geltend. Die

ler konnten allenfalls sagen, Paulus sei zu hochmüthig, um
anzunehmen, es sei lieblos, daß er so verfahre; aber auch
dergleichen denkbaren Vorwürfen findet sich keine bestimmte
r. Aus V. 7 ff. ergibt sich weit eher, daß sich die Gegner
in Acht genommen haben mögen, eine Seite des paulinischen
ahrens zu berühren, von welcher aus ihnen selbst sehr leicht
empfindlichste Beschämung sich ergeben konnte; und den von
Liebespflicht etwa herzunehmenden Einwurf macht nicht der
oder die Bosheit der Feinde, sondern das volle, väterliche
des Apostels selbst (V. 11).
so der Sinn, welcher durch die Meyer'sche Verbindung des
en Finalsatzes mit dem *ἐκκόψω* gewonnen wird, empfiehlt
keineswegs. Auch formell erscheint diese Construction sehr un-
lig; ein Finalsatz ist auf den andern gebaut. Doch ist bei
ier ein sehr richtiges Moment, welches formell und materiell
Bedeutung ist. Indem nämlich Meyer in unserm *ἵνα ἐν*
κυχ. κτλ. nicht um den Zweck des *ἐκκόψω*, sondern zugleich
Endzweck des *ὃ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω* erkennen lehrt, und
für die Auslegung der Schlußworte den Fingerzeig gibt, daß
den im Contexte hervorragenden Punkt der Uneigennützigkeit
l beachten sollen, baut er erstlich uns die Brücke zu dem
tell richtigen Verständniß der Satzgliederung und bezeichnet so-
n den — von De Wette z. B. vernachlässigten — Gedanken,
welchen es sich in den Schlußworten unfehlbar handeln muß;
werden nun urtheilen, daß es hinreichend ist, wenn wir jenes
scheidende Moment der Uneigennützigkeit in den Worten *εὑρε-*
σιν καθὼς καὶ ἡμεῖς finden, nicht aber gleicherweise in den
rten *ἐν ᾧ καυχῶνται*. Ich bin der Ansicht, daß der zweite
alsatz gar nicht in Abhängigkeit von dem ersten steht, sondern
dem ersten parallel läuft und gleich diesem von der domini-
en Aussage des Apostels über sein auch in Zukunft noth-
digerweise zu beobachtendes Verfahren (*ὃ δὲ ποιῶ, καὶ ποιήσω*)
ängig ist. In zwei formell neben einander stehenden Satz-
ern bezeichnet also der Apostel die Absicht, die er hat, indem
auch fernerhin bei seiner uneigennützigen Weise verharren will.
nach muß auch der Inhalt der beiden Finalaussagen wesentlich

gleich sein; nur die Beziehung ist in dem ersten Parallelgliede eine andere als in dem zweiten. Zuerst wird die Sache so gewandt, daß die eigene Thätigkeit des Apostels in ihrem beabsichtigten Erfolge hervortritt (ἵνα ἐκκόψω); darnach wird das von dem Apostel durch seine unveränderte Uneigennützigkeit provocirte Verhalten der Gegner markirt (ἵνα ἐν ᾧ καυχ. εὑρεθῶσιν καθ. κ. ἡμ.). Wie bisher, sagt der Apostel, so muß und werde ich auch in Zukunft Euch gegenüber an meiner Regel, ohne Lohn zu arbeiten, festhalten, damit ich meinen Widersachern, welche einen Anlaß suchen, mein apostolisches Amt zu beeinträchtigen, den Anlaß abschneide; „damit" — so wird nun dieselbe Absicht in einer andern Wendung dargestellt — „sie, meine Gegner, in demjenigen, worin sie sich rühmen, erfunden werden mögen wie auch wir". Was ist nun dasjenige, worin die Gegner sich selber rühmen? Und was ist dasjenige, worin sie dem Apostel, dem uneigennützigen, sich gleich erweisen sollen? Ich meine, daß die textgemäße Antwort uns jetzt nicht mehr schwer fällt; und indem wir dieselbe finden, tritt uns der feine und dabei doch so kraftvolle Zug paulinischer Ethik, an dem wir uns erfreuen wollten, vor die Augen. Dasjenige, worin die Gegner es dem Apostel gleichthun sollen, ist ohne Frage die selbverleugnende Uneigennützigkeit, die mit Freuden ohne Lohn dienen und arbeiten heißt. Wie nun aber der Apostel selbst in dieser von ihm unverbrüchlich geübten Uneigennützigkeit den schlagenden Beweis für seine wahrhaft apostolische Berufung, Dignität und Amtsführung geltend macht, so sollen auch die Gegner für die Wahrheit dessen, womit sie prahlen, den Beweis durch eine gleiche Uneigennützigkeit erbringen. Somit kann dasjenige, dessen sie sich rühmen (ἐν ᾧ καυχῶνται), nichts Anderes sein, als was sie dem Paulus nicht zuerkennen wollen, nämlich die apostolische Dignität und das apostolische Verhalten (vgl. auch 12, 11—15). Mögen also Jene, welche sich selbst prahlerisch für echte Diener Christi und wahrhaft apostolische Prediger ausgeben, während sie nach Gelegenheiten suchen, das Ansehen des Mannes zu beschädigen, welcher nicht nur in echt apostolischer Erweisung des Geistes und der Kraft die korinthische Gemeine gegründet und erbaut, sondern auch durch die völlige Uneigennützigkeit seines Dienstes sich als ein rechter Apostel bewährt hat, mögen sie sich denn in Betreff der

ennützigkeit ebenso wie der von ihnen geschmähte Apostel er-
: lassen, und mögen sie auf diese Weise zeigen, was ihr
rischer Anspruch auf apostolische Dignität werth sei! Sie
n diesen significanten Beweis schuldig bleiben; es wird ihnen
einfallen, auf die Gaben und Ehren von Seiten der Ge-
zu verzichten. Damit aber beweisen sie eben, daß ihr Ruhm
logener ist; und der Apostel kann nun das hinreichend be-
te Urtheil abgeben, welches er sofort in V. 13—15 beifügt.
ühmen sich allerdings ihres Apostelamtes, ihrer kraftvollen
t etwa oder ihrer Erfolge (vgl. 10, 15), und dies Rühmen
ht ohne einen gewissen Schein der Berechtigung; aber weil
n dem wahren Apostel gegenüber unerläßlichen Beweis der
ndigen Uneigennützigkeit nicht leisten wollen und können, so
das in der That schon V. 12 angedeutete Urtheil, daß es
er apostolischen Dignität jener sich selbst rühmenden Leute
sei, jetzt in der bestimmten Erklärung (γάρ V. 13) heraus-
, daß jene Widersacher falsche Apostel und trügliche Arbeiter
mit deren angeblichen Erfolgen oder sonstigen Bewährungen
 so verhält, wie mit der täuschenden Lichtgestalt, welche der
der Finsterniß annehmen kann (vgl. auch Matth. 7, 15). —
r Nervus ethicus in dieser Deduction des Apostels liegt
arin, daß er sein Wirken in der korinthischen Gemeine an
höchsten sittlichen Maßstabe messen lassen darf, ohne die
ste Beschämung zu erleiden. Er hat in vollster Weise Ernst
ht mit dem königlichen Liebesgesetz, nach welchem der Herr
verfuhr, der gekommen war, nicht um sich dienen zu lassen,
n um zu dienen. Die Verhältnisse in Korinth waren nun
l der Art, daß es für den Apostel galt, wirklich und völlig
ist zu geben, was er umsonst empfangen hatte; hier ließ sich
ch sonst nicht minder gültige Ordnung, daß, wer am Evan-
 dient, auch vom Evangelium leben soll, nicht anwenden.
te der Arbeiter Paulus immerhin seines Lohnes werth
so lag doch für das Mal die Sache so, daß er, gerade
ich von den trüglichen Arbeitern (V. 13) handgreiflich zu
cheiden, auf den Lohn von Seiten der Gemeine verzichten

n einem Opus supererogationis indessen ist hierbei keine Rede.

Unter den gegebenen Verhältnissen reicht die sittliche Leistung des Apostels gerade so weit wie seine apostolische Pflicht. Unter andern Verhältnissen hat er gar keine Ursache, Gaben der dankbaren Liebe abzuweisen (V. 9). Denn der Apostel hat nicht nur die Liebe, welche geben und dienen kann, zu üben verstanden; sondern auch die Liebe, welche Gaben empfangen und sich dienen lassen kann — wie wir ja auch von dem Herrn gelegentlich lesen, daß er sich dienen ließ. Diese zarte Seite des Verhältnisses zwischen dem Apostel und der korinthischen Gemeine wird V. 11 berührt; und mich dünkt, die Art und Weise, wie dies geschieht, ist schon an sich selbst ein herzgewinnendes Specimen der paulinischen Ethik.

2.

Zur Auslegung der Stelle Gal. 3, 20.

Von

Prof. D. Albrecht Vogel in Wien.

So lange die Versuche über diese Stelle nicht Ergebnisse geliefert haben werden, welche einleuchtender sind, als alle bisherigen, muß es erlaubt sein, die Zahl derselben zu vermehren. Wir wagen es, ohne der Meinung zu sein, daß wir damit den Streit zu Ende brächten.

Die Erklärung des 20. Verses des 3. Capitels des Briefes an die galatischen Gemeinden wollen wir zunächst ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in welchem er steht, vornehmen.

Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. Das erste *δὲ* kann uns noch nichts angehen, weil es nur aus der Verknüpfung unseres Satzes mit dem vorhergehenden erklärlich wird. Der bestimmte Artikel vor *μεσίτης* bezieht sich möglicher Weise auf einen vorher genannten, bestimmten und bekannten *μεσίτης*, kann aber übersetzt werden: jeder *μεσίτης*. Auch unter diesen beiden Möglichkeiten ist erst nach Betrachtung des Zusammenhanges

[illegible]scheiden. *Μεσίτης* ist Einer, der in der Mitte zwischen Zweien [illegible]t, weiter aber auch Einer, der statt Jemandes eintritt und Ge[illegible]äfte besorgt, endlich Einer, der durch seine für Andere über[illegible]mmene Thätigkeit etwas zu Stande bringt. Hinsichtlich der [illegible]en Bedeutung ist zu bemerken, daß sie vor Paulus bei Hiob [illegible]33 (LXX) und in Beziehung auf Moses bei Philo: *μεσίτης διαιτητής* de vita Mosis III. für das Schiedsrichteramt und [illegible]er bei Suidas für das Amt des Friedensstifters und ganz [illegible]rlich für das Stehen zwischen Zweien in der von Hilgenfeld [illegible]führten Stelle bei Plutarch (de Is. et Osir. c. 46) vorkommt. [illegible]mag auch Josephus (antt. 16, 4, 3) *μεσιτεύω* so gebraucht [illegible]n, obgleich die oben angeführte zweite Bedeutung in dieser [illegible]le angewandt werden könnte.

[illegible]erade das, daß der *μεσίτης* zwei Parteien diene, findet sich [illegible]en übrigen Stellen, in welchen wir das Wort ohne Bezug auf [illegible]erst noch zu erklärende Lehre des Paulus antreffen, nicht. [illegible] zweite Bedeutung ist die häufigste. So *μεσίτης* bei Jos. [illegible]. 16, 2, 2; 4, 6, 7 und *μεσιτεύω*, antt. 7, 8, 5 und [illegible]Stellen, welche von Stephanus bei diesen Wörtern angemerkt[illegible] Man hat danach gewiß nicht nöthig, jene erste Bedeutung [illegible]n gelten zu lassen. — Ein Genitiv steht oft bei *μεσίτης* und bezeichnet damit entweder die Sache, welche durch Vermittelung [illegible]estellt wird (so Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24. Jos. antt. [illegible]6, 7), oder die Person, deren Sache der *μεσίτης* vertritt Jos. antt. 16, 2, 2; wo eine Mehrheit von Personen als *μεσίτης* vertreten bezeichnet wird), oder (das läßt sich aber [illegible] vor Paulus nachweisen) die mehreren Parteien, zwischen denen ein Amt führt (so 1 Tim. 2, 5). — Hier lesen wir *ἑνὸς ἔστιν*. *Ἑνὸς* ist nicht der Genitiv des Neutrums *ἕν* (es [illegible]t nicht unius generis u. dgl., wir können auch Holsten's gar zu [illegible]uch vermittelte Deutung nicht annehmen), das in der anderen Hälfte vorkommende *εἷς* nöthigt uns, auch *ἑνὸς* als Genitiv *εἷς* anzuerkennen. Die Worte lauten nun in der Uebersetzung: Vermittler eines Einzigen ist nicht, d. h. es gibt keinen Ver[illegible]ler, welcher Vermittler eines Einzigen wäre. Der Gegensatz, [illegible]den die Worte sehr deutlich zielen, ist: der Vermittler kann Vermittler einer Mehrheit sein. —

Nach dem früher Gesagten ist die Wahl zwischen einer Mehrheit von Personen, deren Angelegenheit der μεσίτης besorgt, und einer Mehrheit von Parteien, in deren Mitte er seines Amtes wartet. Gegen den ersteren Fall kommt in Betracht, daß, weil sich recht wohl eine einzige Person denken ließe und weil außerordentlich oft nur eine einzige Person vorhanden sein wird, deren Sache ein Vermittler vertritt, dieses nicht wohl geleugnet und das Gegentheil davon nicht wohl als allein möglich hingestellt werden könne. Aber wir brauchen nur den Begriff des Vermittelns durch Vertretung, des Vertretens zum Zwecke der Vermittlung eintreten zu lassen, um die Schwierigkeit zu heben. Hat Einer ein Geschäft zu besorgen, eine Handlung zu vollziehen, einen Vertrag zu schließen, so thut er es am natürlichsten in eigener Person. Haben das aber Mehrere zu thun und zwar so, daß die Handlung nicht von allen Einzelnen vollzogen werden kann, so wird eine Vermittelung durch eine statt der Vielen handelnde Person nöthig, und das ist auch ein μεσίτης. Wer will die Möglichkeit bestreiten, daß Paulus hier gerade dieses Verhältniß im Auge hatte? - Dann meinte er: der Vermittler nöthigt uns, an eine Mehrheit von Personen, die er vertritt, zu denken.

Der andere Fall, in welchem die Mehrheit der Parteien, zwischen denen der μεσίτης mitteninne stehe, gemeint wäre, läßt sich durch Beispiele vor 1 Tim. 2, 5 nicht wahrscheinlich machen, entspricht aber freilich der ursprünglichen Wortbedeutung noch zu gut, als daß er sich bei der Eigenthümlichkeit der erörterten andern Deutung schon beseitigen ließe. Wir müssen deshalb vorerst weiter gehen.

Das δὲ in ὁ δὲ θεός zeigt etwas von dem Früheren Verschiedenes, zum Frühern in einer Art von Gegensatz Stehendes an. Εἷς ἐστιν ist Einer, d. h. es gibt nicht zwei oder mehr Götter. Das ist offenbar der Sinn der Worte, von welchem wir ausgehen müssen; aber wir können von da aus je nach dem angenommenen Zusammenhange auf verschiedene Auslegungen kommen. Denken wir an die Mehrheit der Parteien, die bei jedem Vermittler vorhanden sein soll, so gewinnt der Satz folgende Wendung: Gott ist aber Einer und nicht Zwei, er kann also nur eine, die eine von den Parteien ausmachen, auf welche der Vermittler hinweist, wenn er überhaupt in solche Beziehung zu dem Vermittler gesetzt werden

r ist nun ganz klar, daß die Aufmerksamkeit auf die
nnte Partei gelenkt werden würde. Es wäre gemeint:
lso die andere Partei? Diese andere Partei darf nicht
verden.

gestaltet sich die Sache, wenn wir die Mehrheit der
Personen in's Auge fassen. Dann heißt es: Gott ist aber
o gewiß nicht jene Mehrheit, auf welche der Vermittler
r hinweist. Also der Vermittler ist nicht Gottes Ver-
gehört als Vermittler nicht Gott an. Nichts empfiehlt
trenger Logik so sehr als dieses. Der Schluß, den schon
er gemacht hat, ist gar nicht abzuweisen: ὁ μεσίτης
ἐστιν. ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν. ὁ οὖν μεσίτης τοῦ
ἐστιν. Ließe sich diese Erklärung als in den Gedanken-
2. Hälfte des Capitels und im Besondern zu V. 19
assend erkennen, so müßte sie gelten. Wenn nicht, so
vorher angegebene zunächst in Betracht gezogen werden.
r auch von dieser Abstand nehmen müßten, würden wir
anzunehmen, daß Paulus sich irgend welcher Abweichung
logischer Ausdrucksweise schuldig gemacht hätte, und es
er eine Menge von Möglichkeiten übrig, unter denen die
ng schwer zu treffen sein würde.

t Gedankengang, in welchen der zu erklärende Vers ge-
n zu lernen, müssen wir bis zu V. 15 zurückgehen und den
von da bis an's Ende des Capitels überblicken. Man
nicht recht, mit V. 19 einen besondern Abschnitt zu be-

-

uptsätze sind folgende. Wie Niemand eines Menschen
g gemachten Bund (Verordnung) beseitigt oder überver-
– so macht auch das 430 Jahre nachher gekommene
t von Gott vorher rechtskräftig gemachten Bund (Ver-
nichts rechtsunkräftig, um die Verheißung zu vernichten.
ß kann also im besten Falle nur eine untergeordnete, dem
gsbunde nicht nur nicht schädliche, sondern ihm dienende
eingenommen haben.

ist nothwendig ein von dem ἄνθρωπος Verschiedener.
ἐπιδιατάσσεται beseitigt oder überverordnet. Es scheint,
mit dem Zweiten die Art und Weise des Ersteren ange-

geben. Das blose erweiternde Zusetzen, in welchem keine Be
trächtigung der ursprünglichen Bestimmungen liegt, wird nicht
gesetzlich unzulässig getadelt werden sollen. Und auf der an
Seite hat ein ἀθετεῖν durch bloße Verneinung auch keinen
in unserem Gedankengange. Das Beeinträchtigen und um s
Werth Bringen durch neue Verordnungen kommt allein in Betr
Die Wahl des Tempus und des Modus läßt den Paulus
haupten, daß das Gesagte überhaupt nicht geschehe. Das
aber doch wohl heißen: es wird nicht geschehen, es darf nich
schehen. Durch das Daraufsetzen neuer Verordnungen w
Niemand die bereits rechtskräftig gewordene Willensbestim
eines Menschen zu verletzen und zu beseitigen. Nun hätte P
fortfahren sollen: So macht auch der, der nach 430 Jahren
Gesetz gab, den von Gott vorher rechtskräftig gemachten
nicht rechtsunkräftig, um die Verheißung zu vernichten. De
war im ersten Satze auf die Verschiedenheit der Personen ei
wicht gelegt gewesen. Hier ist das offenbar vermieden w
Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Verheißungsbund und
hinsichtlich ihrer Entstehungszeit weit auseinander fallen un
Gesetz als das nachgekommene nicht im Stande ist, den Verheiß
bund zu beeinträchtigen, zu vernichten. Das Gesetz wäre,
es das wollte, eine ἐπιδιαταγὴ zur διαθήκη. Das ist e
gerade nicht, aber sicher etwas zu dem längst gültig gewo
Verheißungsbunde als ein Verschiedenes Hinzugekommenes, w
weil das Heil nun einmal nur durch Verheißung und Glaub
Menschen zu Theil wird, nur bis zur Erfüllung der Verh
eine untergeordnete und dienstbare (wenn auch noch so wi
Rolle spielen kann. Es läßt sich folgender Schluß her
1. Eines Menschen gültig gemachte Willensbestimmung b
oder überverordnet Niemand. Um wieviel weniger wir
Willensbestimmung Gottes (sein Verheißungsbund) durch
Ueberverordnung (Anderer) beeinträchtigt werden können. 2.
ist aber das Gesetz eine Verordnung, die lange nach dem
heißungsbunde Gottes und in Zwecks- und Ursprungsuntersch
heit von demselben gegeben ist. 3. Also ist es nicht die
des Gesetzes, den Verheißungen zu widerstreiten, ihnen zu w
treten, sie aufzuheben.

ir haben es hier mit dem Untersatze zu thun und müssen nun
19. Vers erklären, in welchem Paulus erörtert, was es mit
Gesetze auf sich habe. *Τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*.
diesen Worten lassen wir die ersteren, die uns von unserer
abe zu weit abführen würden, unberührt. Es genügt uns,
ngabe eines von der *κληρονομία* verschiedenen Zweckes des
es zu finden. *Προσετέθη*. Der Verheißungsbund war schon da,
setz kam hinzu. Der Verheißungsbund war das Ursprüngliche
hauptsächliche, das Gesetz das Nachträgliche und Nebensächliche.
n wir weiter darauf, daß bald *διαταγεὶς* folgt, so fällt uns
n Worten *προσετέθη* und *διαταγείς* eine große Aehnlichkeit
πιδιατάσσεται im 15. Verse auf. Gewiß sollen die Aus-
e einander entsprechen, sich auf einander beziehen, ohne Eines
asselbe auszusagen. Oben hieß es: Niemand vermag zu be-
n durch Ueberverordnung. Hier heißt es: Das Gesetz ist
ne Verordnung hinzugesetzt worden. Es ist eben keine *ἐπι-
γή*, aber doch eine *προσδιαταγή*, mit welcher freilich ein
εῖν nicht beabsichtigt wird, aber auch nicht hergestellt werden
. *Ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*, d. h. nur auf
nämlich nur bis zum Eintritte der Erfüllung des Verheißungs-
s, der also dadurch in keiner Weise beeinträchtigt werden sollte
onnte. Die Erfüllung des Verheißungsbundes ist im Gegen-
durch das lange nach der Errichtung des Bundes hinzuge-
ene Gesetz vorbereitet und befördert worden.
αταγεὶς δι' ἀγγέλων, verordnet durch Engel. Der Urheber
Gesetzes, dessen Nennung schon bei *προσετέθη* unterblieben
wird auch hier nicht genannt. Natürlich ist dabei an Gott
nken. Aber dem Paulus liegt gerade daran, diese Urheber-
nicht an's Licht zu stellen. Er läßt sie ganz zurücktreten,
hätte er ja nur zu sagen gebraucht: Ist's ein und derselbe
der erst den Verheißungsbund und dann das Gesetz gegeben
so können diese Dinge einander nicht aufheben. Der Ver-
ngsbund muß zur Erfüllung kommen und das Gesetz muß
amit verträgliche, nicht störend eingreifende Aufgabe erhalten
. So hätte Paulus reden können, wenn er Gott als den
er des Gesetzes hätte hinstellen wollen. Das hätte er aber
müssen, wenn es ihm um eine Verherrlichung des Gesetzes

zu thun gewesen wäre. Nun hatte er aber einzig und allein e
andere, eine mittelbare Verursachung im Sinne und dachte n
daran, das Gesetz zu verherrlichen. Schon in προσετέθη i
in ἄχρις οὗ ἐπήγγελται sind andere Gedanken erkennbar gewe
Auch auf die Aehnlichkeit des διαταγείς mit ἐπιδιατάσσεται bra
nur noch einmal aufmerksam gemacht zu werden. Nach dem V
werden wir in den Worten διαταγεὶς δι' ἀγγέλων eine An
zu erwarten haben, welche das Gesetz tiefer stellt, als der
heißungsbund steht. Das Gesetz wurde durch Engel als G
kundgethan. Das ist noch nicht 5 Mos. 33, 2, LXX, zu fi
wo es nur heißt, daß am Sinai Engel bei Gott zu seiner R
gewesen seien. Das entspricht auch nicht der viel späteren
nahme eines besonderen Gesetzesengels mit besonderem Namen
besonderem Geschäfte. Die Wirksamkeit Gottes in der Fül
des Volkes Israel wurde bekanntlich immer mehr auf eine
Gottes Stelle tretenden Engel übertragen. Das hat man
bei der Gesetzgebung auf Sinai geschehen lassen und das ist
in Apg. 7, 38 vorgetragen. Daß Engel in Mehrheit das
verordnet hätten, das ist in seiner Art etwas Neues gewesen,
vielleicht nur noch die Stelle bei Josephus antt. 15, 5, 3
führt werden kann. Paulus nennt uns also nicht Gott, s
von Gott Verschiedene, Engel und zwar Engel in Mehrhe
bei der Gesetzgebung betheiligt.

Er fährt fort: ἐν χειρὶ μεσίτου in der Hand eines Verm
oder durch einen Vermittler. Abhängig sind diese Worte von
ταγείς. Wir haben nicht die geringste Veranlassung, hier
zu vermuthen, was zur Verherrlichung der Gesetzgebung
hinzugefügt sei. Da nicht einmal der Artikel vor μεσίτου
so kann eine Hinweisung auf eine bestimmte, hochgefeierte P
lichkeit nicht beabsichtigt sein. Wir haben vielmehr zu verm
daß Paulus in der Nennung von Merkmalen fortfährt, welc
Tieferstellung des Gesetzes darthun sollen. Was aber gemei
muß in dem Begriffe eines μεσίτης zu finden sein. Wir zu
nicht, daß, wenn beim Gesetze von einem μεσίτης die Re
von Moses gehandelt werde, der so bezeichnet wurde. Es i
die einzige Anwendung dieses Wortes, die hinsichtlich des G
vorkommt. Für den Gesetzesengel ist sie durchaus nicht zu erw

daß der mediator von den Engeln deutlich unterschieden wurde, eine von Winer angeführte Talmudstelle (Megill. perek ..) unzweifelhaft. Hier kommt nun aber nicht Moses als r in Betracht — sonst müßte der Artikel dabei stehn —, sondern das Amt. Dieses Amt muß etwas an sich haben, wodurch Gesetz, welches durch dasselbe verordnet wurde, tiefer gestellt als der Verheißungsbund steht, den Gott aufgerichtet hat. i stört uns nicht, was im 1. Briefe an den Timotheus) und im Hebräerbriefe (8, 6; 9, 15; 12, 24) von Christo em Vermittler des neuen Bundes zu lesen ist. Das ist später ieben und gehört in eine von der hier vorliegenden verschiedene ellungsweise. Hier denkt sich Paulus Christum nicht als Ver-r weder des Gesetzes noch des Verheißungsbundes, sondern Nachkommen Abraham's, dem die Verheißung geworden ist. jes ist aber das in *μεσίτης* liegende Merkmal der Tiefer-ng des Gesetzes? Vielleicht der Begriff des Vermittelns, der baren Verursachung in Vergleich mit der unmittelbaren Auf-ng des Verheißungsbundes durch Gott. Dann wäre es eine ehrung des schon angegebenen Vermitteltseins durch Engel da bei den Engeln ganz von Gott als dem letzten Urheber ehen war, die Angabe, daß nicht einmal die Engel, die doch ch schon die Gesetzgebung niedrig stellten, selbst und in eigener m das Gesetz verordnet hätten, sondern daß dieses endlich einen Vermittler geschehen sei. Wir wollen gleich bemerken, dem Vermittler und den Engeln dasselbe Geschäft nachgesagt Theilten sie sich in die Ausführung, oder Aufgabe der zesverordnung oder trat ein Theil der hier Genannten für den n ein- und handelte an dessen Stelle und in dessen Auf-? Nehmen wir *μεσίτης* als den Beauftragten Gottes, als durch welchen Gott mit den Menschen handelte, so steht es in Beziehung auf das Gesetz den Engeln wenigstens und wir haben hier nur die Angabe einer weiteren Be-gung Anderer (als Gott ist) bei der Gesetzgebung. Dagegen ber das Fehlen des *καὶ* zwischen *δι' ἀγγέλων* und *ἐν χειρὶ τον*. Also wenden wir uns zu dem andern Falle. Das rdnen, welches die Engel zu thun haben, geschieht durch *μεσίτης*. Das Engelgeschäft wird durch einen *μεσίτης*

vollzogen. Es liegt nahe, den μεσίτης als einen Beauftragten der Engel zu denken.

Aber es läßt sich auch annehmen, Paulus habe schreiben wollen: verordnet durch Engel, nämlich durch die Hand eines Vermittlers. Es kommt dem Paulus etwas darauf an, daß ein Vermittler dabei war. Dieser Umstand stellt nicht nur genauer dar, wie man sich das Engelwerk denken müsse, sondern macht es sicher, daß die Gesetzesverordnung durch Engel geschehen sei. Daran, daß ein Vermittler, nämlich Moses, bei der Gesetzgebung mitwirkte, zweifelt ja Niemand. Von hier aus wurde das Andere, die Verordnung durch die Engel, die nach Paulus eng damit zusammenhing, die noch nicht so fest in der Lehre stand, erst recht befestigt. Damit würden die Worte ἐν χειρὶ μεσίτου weniger den Zweck haben, etwas Neues hinzuzubringen, ein neues Merkmal der tiefern Stellung des Gesetzes, als vielmehr den Zweck, das vorher angegebene διαταγεὶς δι' ἀγγέλων zu bekräftigen, zu beweisen. Inwiefern kann das der Fall sein? Insofern, als der ganze Begriff eines Vermittlers auf eine Mehrheit von Auftraggebern geht, also auch Moses, der Vermittler des Gesetzes, im Auftrage nicht Gottes des Einen, sondern der Engel (andere Betheiligte sind nicht denkbar) handelte. Es würde demnach nur noch mehr begründet, daß das Gesetz nicht Gottes- sondern Engel-Werk, daß es die dem göttlichen Verheißungsbunde nach langer Zeit erst folgende und nur zum einstweiligen, die Erfüllung der Verheißung vorbereitenden Dienste eingetretene Verordnung von Engeln sei.

Nun kommen wir wieder zu V. 20: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Das δὲ kann nicht Gegentheiliges, sondern nur Neues in der Gedankenentwicklung an die Seite des schon Gesagten bringen. Es kann auch nicht unter ὁ μεσίτης ein Bestimmter (man dürfte nur an Moses denken) von Paulus gemeint sein. Das ἐστιν entscheidet dagegen: ἦν hätte es heißen müssen. Wir haben somit nachgebracht, was wir am Anfang unserer Abhandlung noch unbestimmt ließen. Jene Worte leiden nur die eine Uebersetzung: jeder Vermittler aber ist nicht eines Einzigen Vermittler, Gott aber ist Einer. Und damit paßt nur zusammen, was wir als Schlußsatz hinzufügen: also ist kein Vermittler Vermittler Gottes. Wenden wir diese Sätze auf den Gegenstand der Erörterung des Paulus

ben sich folgende Satzreihen: „Wo ein Vermittler st eine Mehrheit von Auftraggebern. Bei der ng war ein Vermittler. Also war bei der Gesetzgebung heit von Auftraggebern." Und weiter: „Bei der Ge- ist eine Mehrheit von Auftraggebern vorhanden gewesen. er ist Einer. Also ist das Gesetz von einer von Gott en Mehrheit ausgegangen." Daß unter der Mehrheit gel zu verstehen sei, hat man nach dem Früheren keinen bezweifeln. Daraus geht hervor, daß Paulus nur noch tlich machen wollte, er hielte die Gesetzgebung für Engel- Engelgeschäft (in Unterschiedenheit von der Verursachung t), und daß er den Moses für den Vermittler, bevoll- Vertreter der Engel (nicht Gottes), angesehen wissen wollte. können wir jene talmudische Stelle (Megill. perek 4. R.) welche nach Winer also lautet: Samuel — contulit se gam viditque angelum ecclesiae legentem neminem- 1 eum. Ait illi: hoc non licet; data est enim lex diatoris; ita manu quoque mediatoris est tradenda. doch wohl: der Engel nicht selbst soll lesen, sondern der me- r also als mediator angeli oder angelorum anzusehen ist.

gehört aber auch, was in der Apostelgeschichte 7, 38 s gesagt ist: Οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλη- ῇ ἐρήμῳ, μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ῶναι ἡμῖν. Da steht freilich ἀγγέλου. Aber Paulus ehrheit nöthig, um die Beziehung auf Gott auszuschließen. uch schon δι᾽ ἀγγέλων gesagt, aber er entwickelt nun dem Begriffe von μεσίτης, daß nur an eine Mehrheit, . nicht an Gott, den Einzigen, gedacht werden könne.

t gar nicht, daß in vielen andern Stellen Moses ganz s Der bezeichnet wird, der im Auftrage Gottes mit hen handelte. Genug, daß Paulus irgend einen Anhalts- die hier entwickelte Ansicht von Moses als dem Beauf- r Engel fand. Er fand ihn in der Anschauung, welche en angeführten Stelle der Apostelgeschichte ausgesprochen änderte dieselbe hinsichtlich des ἀγγέλου. Er änderte uch hinsichtlich der Worte λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν.

Diesen Worten scheinen nämlich die Worte unseres 21. Verses gewissermaßen entgegengesetzt a) worden zu sein: *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη.*

In diesem 21. Verse ist aber der Apostel in seinem Gedankengange also fortgefahren. *Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; μὴ γένοιτο.* Ist demnach das Gesetz den Verheißungen Gottes feindlich und schädlich? natürlich, wie im 17. Verse zu lesen ist, *εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.* V. 21 entspricht zu sehr der zweiten Hälfte von V. 17 und der ersten Hälfte von V. 18, als daß wir auf eine andere Auffassung gerathen dürften. Das *οὖν* ist nicht dagegen. Darin brauchen wir gar nicht die Anzeige zu finden, daß die zuletzt vorhergegangenen Worte die scheinbare Berechtigung zu der mit *οὖν* eingeführten Behauptung geben. Paulus nimmt vielmehr etwas schon V. 17 und 18 Geleugnetes nach der Erörterung, daß das Gesetz eine beschränkte Aufgabe habe und Engelwerk sei, noch einmal in einem Fragesatze auf und gibt schon in der Hinzusetzung von *τοῦ θεοῦ* zu *τῶν ἐπαγγελιῶν* einen Rückblick auf seine Erörterung, welcher die Verneinung der Frage unzweifelhaft macht. Ist also das Gesetz den Verheißungen, die doch Gottes Verheißungen sind, schädlich? Das Gesetz, von dem kaum bewiesen ist, daß es in Unterschiedenheit von Gott auf die Engel zurückzuführen ist? Das findet schon deshalb *nicht* statt, weil es auch falsch ist, daß das Gesetz lebendig zu machen im Stande gewesen sei. *Das* muß aber falsch sein, weil die Gerechtigkeit nicht, wie von den Juden behauptet wird, aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben kommt. Das Gesetz hat nun aber im Gegentheile die Aufgabe erhalten, auf die Gerechtigkeit aus dem Glauben vorbereitend hinzuwirken.

Wir haben unsere Erklärung des 20. Verses sammt der Nachweisung des ihr nicht widerstrebenden, sondern ihr Raum gebenden Zusammenhanges mit den vorhergehenden und nachfolgenden Versen vollendet. Wir wollen sie nun noch in der Kürze gegen den Haupteinwand, den man ihr machen kann, vertheidigen und sie

---

a) Das ist vielleicht eine Spur davon, daß die Rede des Stephanus schon damals schriftlich vorhanden war und daß Paulus sie kannte.

t andern und zwar mit den gangbarsten Erklärungen ver-
ichen.

Der Haupteinwand ist aber der, daß sonst überall das Gesetz
Gottes Werk von Paulus dargestellt oder doch vorausgesetzt
rden ist. Die Behauptung, es sei Engelwerk, erscheine danach
„Paradoxon“, das Paulus hätte erweisen müssen und das er,
gen seiner Wichtigkeit im „antinomistischen“ Streite, jedenfalls
h manchmal in seinen Briefen gebraucht haben würde, wenn er
einmal für richtig gehalten hätte.

Aber Paulus hütet sich ja auch an unserer Stelle (V. 17 u. 19),
göttliche Urheberschaft zu leugnen. Er wählte den Ausdruck:
νόμος οὐκ ἀκυροῖ und ὁ νόμος προσετέθη. Darin ist
lich auch die Absicht zu erkennen, der Nennung Gottes aus
n Wege zu gehen, welche seiner Erörterung hinderlich gewesen
re. Das ist in der Parallelstelle (Röm. 5, 20: ὁ νόμος παρ-
ῆλθεν) ebenso der Fall. Auch durch die Ausdrücke δι' ἀγγέ-
ν und ἐν χειρὶ μεσίτου ist keine Leugnung des göttlichen
sprungs beabsichtigt, aber es wird allerdings, und das ist gar nicht
bezweifeln, mit Ausschließlichkeit von der Betheiligung Anderer,
Gott ist, gehandelt. Es kam dem Apostel gerade auf diese
dern an. Es gehörte zu seiner Beweisführung, von ihnen aus-
ließlich und in Unterschiedenheit von Gott zu reden. Die dadurch
ielte Niedrigstellung des Gesetzes geht nicht so weit, daß dem
setze sein Werth, seine wichtige Aufgabe in dem Erlösungsplane
ttes genommen würde. Man sieht also nicht ein, was es dem
ulus hätte unmöglich machen sollen, vom Gesetz als von Engel-
rk zu reden. Diese Behauptung war bei Paulus allerdings
und wird den Juden und Judenchristen Anstoß gegeben haben.
ulus mußte sie erweisen, aber er erwies sie auch, wie wir gezeigt
ben, durch die Worte ἐν χειρὶ μεσίτου und den ganzen folgen-
n Vers. Es bleibt der auffällige Umstand übrig, daß der
postel sonst nirgends von dieser Behauptung Gebrauch gemacht
t, so viel er auch Gelegenheit dazu hatte. Dagegen muß bemerkt
rden, daß ganz dieselbe Gelegenheit nicht wieder gekommen ist
d daß es seiner Anschauung vom Gesetze ganz entgegen gewesen
re, ohne diese besondere Gelegenheit und ohne die eingefügten,

die Wichtigkeit des Gesetzes in's Licht stellenden Bemerkung
Gesetz nicht als Werk Gottes, sondern als Werk von Engel
zustellen. Anderwärts hätte diese Weise der Vorstellun
Darstellung dem Gesetze größeren Abbruch gethan, als
Apostels Absicht lag. Und vielleicht ist es nur der Bew
den er sich nun einmal von V. 15 an eingelassen hatte,
eigenthümliche Beweisart, die gerade in diesem Abschnitte
ders deutlich V. 16) herrschend ist, gewesen, was ihm
vorliegende Vorstellungsweise an die Hand gab, die er so
wieder für passend gehalten hat.

Die Beziehung auf Engel theilen Schultheß, Schm
Caspari und Huth. Aber wir verstehen den μεσίτ
Moses, während Schmieder und Huth ihn von einem
mediator verstehen, der als solcher eine Erfindung des
gewesen wäre und seiner Beweisführung nur im Wege g
hätte. Caspari und (noch mehr) Schultheß brau
ihrer Erklärung eine Beziehung der Worte ὁ θεὸς εἷς ἐσ
den Urheber der Verheißung, während wir diesen allgemein
nach für den Beweis verwenden, daß das Gesetz auf di
zurückzuführen sei. Jene Beziehung, welche leider fast
andern Erklärungen wiederkehrt, ist durch den folgenden 21. V
nöthig gemacht, denn daß ὁ μεσίτης in V. 20 dem ὁ ν
V. 21, ὁ θεός aber in V. 20 dem ἡ ἐπαγγελία τοῦ
V. 21 entsprechen müßte, hat Meyer zwar behauptet, abe
lich nicht beweisen können. Sie zwingt uns, mehr, als
ungesagt lassen durfte, zu den Worten des Paulus hinzuz
und verleitet die Ausleger, die verschiedenartigsten Gedank
gerade die hauptsächlichsten, die den Versen zu Grunde
sollen) dem Paulus unterzuschieben. Sie ist aber auch fals
man erstens ἐστίν für ἦν nimmt und ausschließlich an
gangenes Verhältniß denkt, in welchem Gott als der Einig
gewesen sei. Meyer tadelt das bei Keil, fällt aber in d
Fehler. Es nutzt ihm nichts, daß er den Satz erst al
locus communis, als das Bekenntniß des Monotheismus,
da er dann in der leider nothwendigen Anwendung auf
gebenen Fall die Worte gebrauchen muß von dem Verhei
„als bei welchen eben nur jener schlechthin Einzige das

Verleihung war". Zweitens wird εἷς (aber natürlich nicht ich ἑνός, was doch unmittelbar vorhergeht) in der Bedeutung :inwirksam genommen oder doch in der Erklärung dahin esetzt. Sonst kann man es gar nicht brauchen. Denn man doch zugestehn, daß auch bei der Gesetzgebung der an sich Gott thätig war. Wie können aber die Worte ὁ θεὸς εἷς die Ausschließung einer vermittelten oder bedingten Thätigkeit es enthalten?

ilgenfeld ist derselben Ansicht, die wir nicht billigen, und ickelt in seiner Zeitschrift (1860) seine im Commentar des terbriefes gegebene Erklärung zu ihrem noch größeren Nach-. Er sagt: „Gott, welcher den Bund mit Abraham und n Samen bekanntlich selbst [?] und unmittelbar geschlossen hat, iner, ohne alle Vielheit. Der Bund des Gesetzes, welcher ß durch Engel und einen Mittler (Moses), also in Ver-lung durch eine Vielheit verordnet ward, kann die Ewigkeit Verheißungbundes nicht aufgehoben haben. Er erwies sich durch die Vielheit, welche bei ihm an die Stelle der göttlichen it trat, als ein ganz verschiedener" u. s. w. Hilgenfeld t, Paulus habe den hier sehr wichtigen Begriff der Vielheit die Worte ὁ μεσίτης ἑνός οὐκ ἔστιν angezeigt. „Der της, welcher zwischen zwei Seiten, einer Mehrheit, steht, ge-keinem εἷς, sondern πολλοῖς an." Dann hätte aber Hilgen-diese Vielheit nicht aus dem μεσίτης selbst und aus den in zusammensetzen sollen, sondern aus den verschiedenen Par-, zwischen denen der μεσίτης steht. Uebrigens ist die Zwei-heit, die der μεσίτης verrathen soll, gerade so bei der Ver-ng vorhanden gewesen, nämlich in dem einen Gott und in einen σπέρμα.

nig sind die meisten Deutungen überdies darin, daß sie ein sgeschäft, unter Zweien abgemacht, dem einseitigen Versprechen überstellen. Paulus soll nun (nach Meyer u. A.) V. 21 rstehen gegeben haben, daß das Rechtsgeschäft, unter Zweien nacht, scheinbar das einseitige Versprechen beeinträchtige, be-e, vernichte, oder aber (nach Schleiermacher, Usteri u. A.), die Selbstverpflichtung des Versprechers nicht zu nichte gemacht

werden könne durch einen bedingten Vertrag desselben mit A
Uns scheint die eine Art der Deutung gerade so viel und ger
wenig Werth zu haben als die andere, weil sie beide in de
angegebenen Fehler verfallen. — Wir können nur noch di
fassungsweise für zulässig erklären, welche mit uns die Be
der Worte ὁ ϑεὸς εἷς ἐστίν auf den Urheber der Verh
vermeidet und welche das Gewicht auf die nicht genannte vo
zwei Parteien, zwischen denen der Vermittler gestanden haben
fallen läßt. Winer wandelt diese Straße, aber er findet al
des räthselhaften 20. Verses: Das Volk Israel ist verp
worden, das Gesetz zu beobachten. Das ist nun so selbstver
lich und allgemein zugestanden, daß man nicht glauben kann, P
habe es auf diese eigenthümliche Weise erst noch beweisen oder
an dieser Stelle darstellen wollen. Olshausen kommt zu folg
Ergebnisse. Der zweite von den Theilen, die der Mittler vorau
sind die Menschen, die von Gott getrennt sind. Im Evangelium
anders. In Christo sind Alle Einer. Diese Wendung ist f
Beim Evangelium bestehen auch zwei Parteien. Was von der Ei
der Menschen in Christo gesagt wird, tilgt nicht ihre Untersch
heit von Gott, der im neuen Bunde, wie im alten, als die
Partei der andern (nämlich den Menschen), gegenübersteht. Wi
ler findet es für wichtig, daß als zweiter Theil beim Ges
bunde die Menschen herausgestellt werden. Die Menschen
schuldig am Mißlingen des Mittlergeschäftes und am Mißl
der Aufgabe des Gesetzes. Dieser Ansicht widerstreitet der
stand, daß Paulus überall und gerade auch in diesem Capitel l
das Gesetz habe seine Aufgabe erfüllt. Rückert hütet sich
Recht vor jeder weiteren Verwendung seiner Worterklärung, w
auch auf Andere hinweist, auf welche sich außer auf Gott
Mittler beziehen soll. Es ist auf diesem Wege noch nichts er
worden, was sich als stichhaltig erwiesen hätte. Wir finden d
die Aufforderung an die Schriftausleger, es noch einmal mit
von uns ausgeführten Erklärung zu versuchen.

Recensionen.



1.

hilosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums von Chr. H. Weiße. Drei Bände, Leipzig 1855 — 1862 Hirzel. (VIII u. 712; XVI u. 542; XXIII u. 736 SS. gr. 8.) Bd. 2 u. 3 auch u. d. T.: „Die Welt- und Menschenschöpfung" und „Die Heilslehre des Christenthums."

An den Schreiber Dieses ist schon vor längerer Zeit von Seiten der ehrten Redaction die Aufforderung ergangen, den dritten Band der eiße'schen Dogmatik und damit den Abschluß des ganzen Werkes dieser Zeitschrift zur Anzeige zu bringen [a]). So schwierig nun ch die Aufgabe ist, auf einem verhältnißmäßig doch immer knapp messenen Raum den überreichen Inhalt eines so umfassenden Werkes einer Weise zur Besprechung zu bringen, welche ebensowohl der edeutung des Gegenstandes, als dem wissenschaftlichen Gewissen s Berichterstatters Genüge thut, so habe ich mich derselben doch cht entziehen zu sollen geglaubt, nicht blos aus Rücksicht auf die eundschaftlichen persönlichen Beziehungen, welche mich mit dem

a) So dankbar wir dem geehrten Herrn Verfasser für diese lehrreiche Anzeige eines der hervorragendsten philosophisch-theologischen Werke der Neuzeit sind, so können wir doch nicht umhin ausdrücklich zu erklären, daß wir in wesentlichen Punkten — unter denen wir namentlich die Bestimmung der Bedeutung, welche die Thatsachen der evangelischen Geschichte für den lebendigen Heilsglauben haben, hervorheben — die von ihm ausgesprochenen Ueberzeugungen nicht theilen können.

Die Redaction.

gehrten Verfasser verbinden, sondern vor Allem wegen der hohen wissenschaftlichen Bedeutung der vorliegenden Leistung selbst, welche keine größere theologische Zeitschrift, ohne sich einer nicht zu rechtfertigenden Versäumniß schuldig zu machen, mit Stillschweigen übergehen darf.

Allerdings dürften in manchen gewichtigen Punkten, und nicht am seltensten gerade in solchen, auf welche der Herr Verfasser selbst einen ganz besonderen Werth legt, seine Ausführungen schwerlich auch nur in den seiner wissenschaftlichen Grundstellung befreundeten Kreisen auf allgemeinere Zustimmung rechnen können. Auch abgesehen von jenen formellen Schwierigkeiten in der Aneignung des dargebotenen Stoffs, welche die meisten wissenschaftlichen Arbeiten des Verfassers dem Leser zu bereiten pflegen, so liegt doch auch in dem Inhalte seiner philosophischen Dogmatik selbst ein öfter freilich mehr empfundenes als zum Bewußtsein gebrachtes Hinderniß, daß sie in ähnlicher Weise, wie einst Schleiermacher's „christlicher Glaube" oder neuerdings wieder etwa die Glaubenslehre von Schweizer, zum Sammelpunkte für eine ganze große theologische Richtung zu werden vermöchte. Vielfach muthet uns seine Darstellung an wie der Monolog eines geistvollen, aber an Paradoxien reichen Aesthetikers, und gerade da, wo der Verfasser die gewaltigsten Gedankenmassen bewegt, muß der Leser die Begriffe erst ihrer, Referent möchte sagen, mythologischen Hülle entkleiden, mit welcher sie freilich für das Bewußtsein des Verfassers zu einer unmittelbaren, anschaulichen Einheit verschmolzen sind. Hiezu kommt, daß die mit besonderer Sorgfalt an den biblischen Urkunden geübte Kritik und Exegese des Verfassers doch fast durchweg von philosophischen Voraussetzungen beherrscht ist und bei allem Geistreichen und Anregenden dem historischen Sachverhalte und dem philologischen Gewissen oft die härteste Gewalt anthut.

Um so mehr aber wird andererseits die wissenschaftliche Theologie sich verpflichtet fühlen müssen, unbeirrt durch jene oft schwer genießbare Schale den reichen Gehalt religiöser Erkenntniß denkend zu durchdringen, welcher in dem Weiße'schen Werke niedergelegt und in ganz unvergleichbar höherem Grade als in den meisten andern theologischen Arbeiten der Gegenwart mit allem ander-

i Erkenntnißgebieten zu lebendiger, organischer Einheit verknüpft
Der fremdartige Eindruck, den so Vieles im Weiße'schen Werke
nsere heutigen Theologen hervorbringen muß, sollte nicht, wie
ufig, von vornherein das Urtheil über seine Leistungen be-
en, so daß man sich zur Rechten und zur Linken mit Kopf-
ln abwendet, anstatt einer so gewaltigen Geistesarbeit auch
as zuzugestehn, worauf sie doch mindestens billigen Ausspruch
ein ernstes, vor keiner Mühe des Verständnisses und der Ver-
gung zurückschreckendes Studium.

: Stellung, welche die Weiße'sche Speculation zu den großen,
it bewegenden theologischen Gegensätzen behauptet, darf im
einen als bekannt vorausgesetzt werden. Die Grundzüge des
philosophischen Dogmatik ausgeführten Systems sind bereits
er ganzen Reihe philosophischer und theologischer Arbeiten
erfassers, der „Idee der Gottheit", dem „philosophischen
m der Gegenwart", der „Evangelischen Geschichte", den
n über die Zukunft der evangelischen Kirche", der „Evangelien-
, der „Christologie Luther's" und einer großen Anzahl von
dlungen in der Fichte'schen Zeitschrift und in der Protestan-
Kirchenzeitung niedergelegt. Seine „philosophische Dogma-
ietet sich als die Zusammenfassung aller seiner frühern philo-
hen und theologischen Arbeiten dar, als ein Werk, welches
der philosophischen und ganz der theologischen Literatur ange-
will. Es ist dem Verfasser darum zu thun, den thatsäch-
Nachweis zu führen, daß die philosophische und die theolo-
Erkenntnißarbeit nicht blos einander gegenseitig fördern und
igen, sondern daß sie innerhalb des beiden gemeinsamen Ge-
welches auf philosophischem Boden als das religionsphiloso-
, auf theologischem als das dogmatische bezeichnet zu werden
zu einer vollen inneren Einheit zusammengehn müssen. Hier-
ist einerseits für die specifisch-philosophische Arbeit die For-
ausgesprochen, die ganze Fülle religiösen, zuhöchst christlich-
sen Erfahrungsstoffes im lebendigen Zusammenhange mit
anderweiten Erfahrungsgebieten speculativ zu durchdringen
ls die eigentliche Krone des ganzen, vielgegliederten Gebäudes
phischer Realdisciplinen zu gestalten; andererseits ist der speci-

sisch dogmatischen Arbeit die Aufgabe gestellt, den christlichen Glaubensgehalt nicht blos als etwas durch äußere Autorität und Gegebenes und höchstens einer formellen logischen Bearbeitung zu Unterwerfendes, aber auch nicht blos als ebenso empiristisch aufgenommene und nur reflexionsmäßig zu zergliedernde „Aussage des christlichen Selbstbewußtseins“, sondern als einen Gegenstand objectiver Erkenntniß und Wissenschaft im strengsten Sinne des Worts, auf Grund der für alle Wahrheitserkenntniß gleicher Weise gültigen — von der sogenannten philosophia prima auszumittelnden — Gesetze, und in organischer Einheit mit aller außerreligiösen, gegenständlichen Erkenntniß zu behandeln. Die Absicht geht daher von vornherein nicht sowohl auf eine „Glaubenslehre“ in dem vornehmlich innerhalb der Schleiermacher'schen Schule herkömmlichen subjectiven Sinne des Worts, als vielmehr auf eine solche Bearbeitung des dogmatischen Stoffs, vermöge deren derselbe sich mit innerer Nothwendigkeit dem Complexe objectiver philosophischer Erkenntnisse eingliedert. Aber ebensowenig wie auf eine bloße Beschreibung des christlichen Glaubensbewußtseins, sei es auch „auf dessen gegenwärtiger Entwicklungsstufe“, ist die Absicht auf eine Vermehrung jener schon überzahlreichen Vermittlungsversuche zwischen Kirchendogma und modernem Weltbewußtsein gerichtet. Vielmehr hat auf diesem Standpunkte weder der orthodoxe Lehrbegriff noch die moderne Weltanschauung als solche schon sein Recht auf Berücksichtigung, sondern jener kommt nur in Betracht als die vorstellungsmäßige Fassung freilich nicht eines bloßen Begriffs, aber eines objectiven religiösen Erfahrungsgehaltes, diese als nicht minder vorstellungsmäßiger Niederschlag der neugewonnenen philosophischen und naturwissenschaftlichen Einsichten im populären Bewußtsein. Dasjenige aber, was nicht sowohl äußerlich vermittelt, d. h. äußerlich zusammengeschweißt, sondern in seiner innern, sich mit sich selbst vermittelnden Einheit aufgewiesen werden soll, ist der Glaube als innere religiöse Erfahrung auf der einen, die weltliche Bildung und Wissenschaft als erkenntnißmäßiger Ausdruck der außerreligiösen Erfahrung auf der andern Seite. Als die allein berechtigte Vermittlerin aber hierbei dient die Philosophie, die als Formalphilosophie die Gesetze alles Denkens und Daseins überhaupt zu ergrün-

alphilosophie den ganzen Complex innerer und äußerer
1 Gemäßheit dieser Gesetze wissenschaftlich zu entwickeln
lten hat.
rüßte nicht, was gegen diese wissenschaftliche Grundstellung
retes einwenden ließe, wenn man nicht philosophischer
religiöse Bewußtsein und Leben als ein blos psycho-
ulturhistorisch zu würdigendes Phänomen, theologischer
erlieferungsmäßigen Ausdruck desselben im Kirchendogma
:-vollkommene, keinerlei kritischer Bearbeitung mehr
ahrheit betrachten, also dort auf allen „Glauben"
ier auf jede dieses Namens werthe Wissenschaft
en" verzichten will. Nur das Eine ließe sich fragen,
derselbe speculativ zu durchdringende Stoff wenigstens
Verschiedenheit des Gesichtspunktes erfordere, wenn er
mhange eines vollständig ausgearbeiteten philosophischen
nd wenn er als ein eigenthümlicher Bestandtheil der
Wissenschaften vorkommt. Denn da es der Philosophie
ective Wahrheitserkenntniß überhaupt, der Theologie
Wahrheit für uns, oder um Erkenntniß der Heils-
thun ist, so ist jedenfalls die Stelle der „speculativen
im Systeme hier eine andre als dort, wozu noch der
schied kommt, daß das Subject der philosophischen Er-
seiner Einheit mit dem göttlichen sich bewußt werdende
t überhaupt, Subject der theologischen Erkenntniß da-
von vornherein der christliche Geist in seiner concreten
als kirchlicher Gemeingeist ist, welcher das Selbstbe-
Kirche sich wissenschaftlich vermitteln will. Hieraus
sich speciell für das theologische Bedürfniß die Noth-
der speculativen Dogmatik (und Ethik) eine eigne vor-
isciplin (die theologische Principienlehre) zu Grunde
che als religiöse Erkenntnißtheorie zunächst das religiöse
selbst als thatsächlich gegebenen Ausgangspunkt theils
llgemeinen, im christlichen Bewußtsein zugleich mitge-
t, theils in seiner eigenthümlich christlichen und kirch-
mtheit ermittelt, und auf dem Wege analytischer
m der Erscheinung der Religion im frommen Selbst-

bewußtsein auf ihr begriffliches Wesen, und auf ihren obje
Grund (die göttliche Offenbarung) zurückgeht. Inwiefern
diese grundlegende Wissenschaft, welche ich freilich nicht i
bisherigen „Prolegomenen“ zur Dogmatik, auch die von Weiß
ausgenommen, sondern am meisten noch in dem ersten Hauptth
Schweizer'schen Glaubenslehre wiedererkenne, der von S
macher geforderten analytischen Methode der „Glaubensleh
Recht geschieht, ohne der objectiven Heilswissenschaft selbs
unveräußerlichen synthetischen Charakter zu rauben, kann an
Orte nicht näher gezeigt werden. Hier war es lediglich
Hinweis zu thun wie trotz des gemeinsamen Erkenntnißgebi
theologische Behandlung und Gliederung des Stoffes eben
mit der rein philosophischen völlig zusammenfalle, als da
hier und dort zur Erkenntniß der religiösen Wahrheit t
Interesse beidemale das nämliche ist. Da indessen die Phi
nur, insofern sie den christlichen Erfahrungsstoff aufnimm
ganzen und vollen Inhalt religiöser Erkenntniß erschöpft, di
logie aber nur, insofern sie der philosophischen Behandlun
sich annähert, ihren Gegenstand in die Form objectiver Wis
zu erheben vermag, so bleibt der Unterschied religionsphiloso
und speculativ-dogmatischen Lehrvortrags immer nur ein r
Referent kann sich daher der Erörterung der Frage entschla
in der „philosophischen Dogmatik“ von Weiße' der philos
oder der theologische Gesichtspunkt in der Behandlung des
überwiege, und statt bei methodischen Differenzen von immerhi
geordnetem Belange zu verweilen, vielmehr des ebenso philo
strengen als theologisch ernsten Sinnes sich freuen, in welc
Verfasser die Aufgabe der dogmatischen Wissenschaft in
Zeit von vornherein auffaßt und dasjenige, was allein v
werden kann und allein der Vermittelung werth ist, sch
unmißverständlich bezeichnet. Ist die Philosophie das Bi
zwischen christlichem Glauben und weltlicher Wissenschaft, so
das wissenschaftliche Verständniß des in jenen eingegangen
giösen Erfahrungsgehaltes noch ein höheres und schwerer
als ein bloßes Wiederaufputzen des altkirchlichen Dogma r
dernen Flittern und Zierrathen. Diese philosophische D

aber auch von Haus aus Nichts mit jenem faulen Positivis-
gemein, dessen einzige Kunst im Vertuschen und Verquicken
einbarer Gegensätze und im künstlichen Durcheinanderwirren
remdartigsten Vorstellungsgebilde und Begriffsreihen besteht.
gen verdient es schon hier als ein eigenthümlicher Vorzug des
s gerühmt zu werden, daß dasselbe in unvergleichbar umfas-
em Maße, als dies sonst bei dogmatischen Arbeiten Sitte ist,
nur in metaphysische Fragen sich einläßt, sondern auch einen
, gründlich durchforschten und durcharbeiteten Stoff aus an-
ten Erkenntnißgebieten, insbesondere der Psychologie, der
tik und der Naturwissenschaft, zur allseitigen Beleuchtung und
g der specifisch-dogmatischen Probleme in Bewegung setzt.
s Nächste, was nach der Aufstellung der principiellen Ge-
unkte für die wissenschaftliche Aufgabe überhaupt in Betracht
, ist nun freilich die philosophische Grundanschau-
selbst, von welcher der letzte Ausfall der dogmatischen Arbeit
t umfassenderm Maße, als man noch heute gern sich einreden
, bedingt ist. Von einem Denker wie Weiße, welcher schon
ein Menschenalter hindurch einen ehrenvollen Platz in der
unserer idealistischen Philosophen behauptet, läßt sich von
rein nichts Anderes erwarten, als daß auch die gegenwär-
usgetragene Frucht vielseitiger und sorgfältig vorbereiteter
en von einem einheitlichen Grundgedanken getragen sei und
igen speculativen Standpunkte, den der Verfasser von Anfang
literarischen Thätigkeit an mit so viel Tiefsinn und Gelehr-
t, mit soviel charaktervoller Beharrlichkeit und, fast möchte
gen, persönlichem Pathos vertreten hat, nur zum allseitigen
allen einzelnen Beziehungen hin in sich zusammenhängenden
ucke diene. So muß es insbesondere auch von dem drit-
ande durchweg anerkannt werden, daß die Heilslehre überall
Engste mit der vorausgeschickten Gotteslehre verknüpft,
nere Consequenz des Systems in der Anlage und meist auch
Durchführung der einzelnen Abschnitte mit wissenschaftlicher
ge bewahrt ist.
e allseitige und erschöpfende Auseinandersetzung mit dem
'schen Gottesbegriff liegt außerhalb der Grenzen unserer

gegenwärtigen Aufgabe. Referent hat an einem andern Orte in ein freilich für einen größeren Leserkreis berechneten Darstellung — a welche er in der Hauptsache sich auch jetzt noch berufen kann die Grundgedanken, auf welchen der Theismus Weiße's sich auf baut, kritisch durchmustert a). Hier müssen einige flüchtige And tungen genügen.

Die neuere Philosophie und speculative Theologie, soweit überhaupt dem idealistischen Grundcharakter der letzten großen steme getreu bleibt, ist bekanntlich noch immer in der Arbeit, Momente der Absolutheit und der Lebendigkeit Gottes in il Verhältnisse zu einander genauer zu bestimmen. Während aber Einen das Hauptgewicht auf die erstere Seite, näher auf „Ewigkeit" und „Idealität" des Absoluten legen, und vom Begriffe des absoluten Geistes alle Prädicate zurückweisen, w wie „Persönlichkeit", „Selbstbewußtsein", „Selbstbestimmung", selben nur als einen „in's Unendliche erweiterten Menschen scheinen lassen, ist es den Anderen vor Allem um die co Lebendigkeit Gottes zu thun, von welcher nach ihnen ein wirl Wissen und Wollen so wenig sich abtrennen läßt, daß man, auf den Vorwurf des Anthropomorphismus hin, eine conse Uebertragung aller in diesen Bestimmungen nothwendig ge Momente auf das innere göttliche Leben nicht scheuen dürfe. gangbare Anwendung der Bezeichnungen „Pantheismus" „Theismus", Leugnung oder Anerkennung des „persönlichen G auf diese Gegensätze reicht wissenschaftlich nicht aus und dien bald diese Ausdrücke, wie insgemein geschieht, als Parteischlag gehandhabt werden, nur zur Verschiebung der eigentlichen E fragen. Wenigstens der pantheismus vulgaris, oder die l ders durch Strauß in Umlauf gesetzte vorstellungsmäßige De des Hegel'schen Systems, nach welcher Gott nur in dem We cesse und in der Geschichte des endlichen Geistes werde un entwickle, wird auch von den theologischen Vertretern der er Ansicht ausdrücklich als schief und unzutreffend bezeichnet. l einen andern Sinn des Wortes Pantheismus müßte man aber

a) Blätter für literarische Unterhaltung 1857. Nr. 30.

kommen sein, wenn man dasselbe ohne jede nähere Begriffs-
ng gebrauchen will. Aehnlich verhält sich's mit dem Be-
„Persönlichkeit", welcher so wie die Einen ihn näher be-
auch von den Andern meist nicht ohne Weiteres auf den
Geist übertragen wird, wogegen umgekehrt die Ersteren
t bekennen, daß für das Bewußtsein die Idealität und
Gottes als Wissen und Wollen erscheine, und daß zum
für das religiöse Verhältniß das, was ja auch den An-
als die Hauptsache gilt, die Gegenüberstellung des gött-
d des menschlichen Geistes als Ich und Du ebenso un-
als wissenschaftlich berechtigt sei. Die wesentliche Diffe-
he trotzdem noch bleibt, ist (wenigstens unmittelbar) nicht
ligiöser als philosophischer Art und beruht zuhöchst auf
incipiell verschiedenen Substanzbegriffe. Den Einen ist
strengen Sinne der Hegel'schen Lehre als das absolut
e oder als die von der zeiträumlich sich entwickelnden
echthin unterschiedene höchste Einheit der Gegensätze zwar
olute Sein", „absolute Substanz", „absoluter Geist", es
m aber schlechterdings kein Dasein, keine Wirklichkeit
st kein Etwas, das ist und existirt, sondern nur das
lle Wege nicht Nichtseiende, aber in der absoluten Ideali-
s Seins „das alles besondere Dasein negirende Sein
obwohl es andererseits zugleich wieder in seiner Ewigkeit
lute Position alles Besonderen im Allgemeinen" sein soll.
haben nun die Andern mit mehr oder minder Entschieden-
Absehen auf einen nicht blos seienden, sondern da-
n Gott, auf einen concreten, wirklichen Geist gerichtet, dessen
Besonderheit aber darin bestehen soll, daß er im producі-
nschauen und anschauenden Produciren die „absolute Idee"
absolute in sich besonderte Allgemeinheit (Totalität) als
seiner Inhaltsbestimmungen setzt. Welche von beiden
chauungen schließlich den Sieg davon tragen werde, hängt
, ob man mit Hegel den dialektischen Uebergang von
zum „Dasein", oder vom absoluten, in sich selbst noch
bestimmungslosen Allgemeinen (das man sich unter der
ng des unendlichen leeren Raumes anschaulich machen mag)

zu der concreten Fülle idealer und weiterhin realer Besonderheiten für möglich halte, oder ob man für alle Wirklichkeit ein Urwirkliches oder Uretwas als Daseinsgrund fordert und dieses dann näher dahin bestimmt, daß seine Besonderheit eben in dem Denken und Setzen der allbefassenden Totalität, oder der Idee seines eigenen und Alles durch dasselbe erst ermöglichten anderweiten Daseins als der durch seine Selbstverwirklichung schlechthin gesetzten Totalität der Möglichkeiten besteht. Diese letztere Anschauung, welche wir am bestimmtesten bei dem späteren Schelling wiedererkennen und für welche auch Referent seinerseits einstehen zu müssen bekennt, findet sich im Allgemeinen auch von Weiße vertreten. Indem Weiße mit eindringender Kritik jenen vermeintlichen dialektischen Uebergang vom „Begriff zum Dasein", die petitio principii alles speculativen Dogmatismus, bekämpft, dringt er auf strengste Unterscheidung von „Idee" und „Wirklichkeit" des reinen Vernunftabsoluten oder der absoluten Denk- und Daseinsmöglichkeit auf der einen, des concreten Daseins auf der andern Seite, und begründet die Auffassung des „Urwirklichen" als sich denkend setzendes und sich setzend denkendes Ursubject. Trotzdem gelingt es ihm nicht, mit dem „speculativen Dogmatismus" vollständig zu brechen. Der Uebergang von dem „möglichen" zum „wirklichen" Gotte soll allerdings kein dialektischer sein, vielmehr hätte die absolute Idee auch „alle Ewigkeit hindurch" in sich verschlossen bleiben können, ohne sich zum wirklichen Dasein als concretes Ursubject zu erschließen. Aber daß dies dennoch geschieht, kann Weiße nur dadurch erklären, daß die absolute Denk- und Daseinsmöglichkeit so zu sagen von vornherein immer auf dem Sprunge steht, in's wirkliche Dasein überzugehen, oder daß sie schon an sich selbst noch mehr als blos formale logische Möglichkeit, daß sie schon irgendwie in sich selbst seiende Potenz ihrer Selbstrealisirung seiende Macht zur Verwirklichung der in ihr angelegten Bestimmungen ist. Dies ist aber nichts Anderes als dieselbe Hypostasirung des logischen Begriffs, dieselbe dogmatische Ineinssetzung des für unser Denken unabweisbaren logischen Prius alles Denkens und Daseins mit irgend welcher, sei es auch noch so verclausulirten, „Realität" oder realen Möglichkeit, welche auch nach Weiße den Grundirrthum der Hegel'schen Lehre bildet, nur freilich

durch die vorausgesetzte Möglichkeit eines ewigen Insichselbstverschlossenbleibens der „Idee" mit einem Momente der Zufälligkeit und blinden Willkür behaftet, welches die strenggeschlossene Dialektik der Hegel'schen Lehre weit von sich wegweist. So abgeschwächt und unkenntlich gemacht auch die Hegel'sche Unterscheidung von Sein und Dasein, und die Auffassung des ersteren als der im Vergleiche mit der wirklichen, d. h. besonderen raumzeitlichen Existenz als der reineren, geistigeren und vornehmeren Realität erscheint, die Wurzeln der Weiße'schen Theorie sind nirgends anders als hier zu suchen. Mit einer solchen partiellen Correctur des Hegel'schen Systems ist aber das Problem so wenig gelöst, daß weder die strengeren Anhänger Hegel's sich zu dieser „verbesserten" Fassung bekehren, noch die Gegner ihre Bedenken beseitigt sehn werden gegen jenes „Sein", welches kein „Dasein" sein soll und sich doch aus eigner Kraft in's Dasein erhebt, gegen jenen „Geist", der kein wirklicher Geist ist und doch die Bestimmung in sich trägt, wirklichen Geist aus sich herauszusetzen.

Auch sonst wird man um die Weiße'sche Gotteslehre vollständig zu verstehn, immer wieder auf Hegel zurückblicken müssen. So macht freilich die Construction der Dreieinigkeit auf den ersten Blick einen durchaus unhegel'schen Eindruck, und Referent kann es nur als einen großen und folgenreichen Fortschritt betrachten, wenn die Momente des innergöttlichen Lebens nicht als die Selbstentfaltung des logischen Processes, sondern nach psychologischen Analogien bestimmt werden. Aber da nach den Prämissen des Systems die reinen Vernunftbestimmungen das Erste sind, so ist auch nach Weiße die eigentliche Substanz des wirklichen Geistes das Denken. Gott ist wirkliches Ursubject schon durch das Denken jener allgemeinen Vernunftwahrheiten, welche doch, da sie selbst nichts Wirkliches sind, für sich allein auch kein wirkliches Geistesleben mit concretem Inhalte erfüllen, geschweige denn aus ihrem eignen Schooße erzeugen können. Die concrete Mannichfaltigkeit besonderer Gedanken und „Gestalten" kommt nach Weiße erst nachträglich als das zweite Moment, „die Natur in Gott" oder das göttliche „Gemüth" hinzu, aber wieder nur durch eine innergöttliche „Werdethat", die ebensogut hätte unterbleiben können, und dasselbe ist schließlich auch

bei dem dritten Momente, dem göttlichen Willen, der Fall.
uns in Einzelnes einzulassen, bemerken wir nur, daß hier m
im Nachfolgenden überall die Hegel'sche Theorie vom Den
der eigentlichen Substanz des Geistes den Aufzug, die Tende
durch diese Prämissen gegebenen Panlogismus durch Beton
„Spontaneität“ und „Wahlfreiheit“ der Werdeacte und
thaten zu entrinnen, den Einschlag bildet. Es kann an diese
nicht näher gezeigt werden, wie diese freilich der neueren
schen“ Speculation — mit Ausnahme von Schelling —
mer sehr geläufige Voranstellung des Intellectuellen, wie sehr
auch nachträglich durch Zuhülfenahme ästhetischer und ethisch
gorieen zu integriren versucht, von vornherein der cons
Durchbildung eines „Systems“ der Freiheit hindernd in
tritt. Sieht Weiße sich in Folge jenes noch nicht völlig ü
denen Dogmatismus genöthigt, im innergöttlichen Lebe
minder als im Processe der creatürlichen Schöpfung den
den Faden des Systems durch immer neue, durch das V
gangene nicht ermittelte Anfänge oder Werdethaten, die eb
hätten unterbleiben können, zu knüpfen, so hat z. B. F
speculativer Theismus zwar jenen Anstoß vermieden, bringt
doch nur zu einer äußerlichen Aneinanderreihung der absolut
stanz und der „Urposition“, d. h. des abstract Allgemeinen
concreten Besonderheit und vermag nun in Folge jener e
Zusammenfügung Hegel'scher und Herbart'scher Elemente n
weniger als Weiße die innere Einheit seines Systems zu be
Dieselbe Nachwirkung des Hegel'schen Substanzbegriffes
aber selbst bei denjenigen Forschern verfolgen, welche sonst
besonderem Nachdruck auf die Verdrängung der „physischen
gorieen beim Gottesbegriffe durch „ethische“ hinarbeiten. Se
wir beispielsweise in dem Dorner'schen Versuche (in der
lung über die Unveränderlichkeit Gottes), das innere Leben
aus den drei Momenten der ethischen Nothwendigkeit,
Freiheit und Liebe zu construiren, die Voranstellung der „
Nothwendigkeit“ ganz aus demselben Grunde, wie die W
Fassung des Momentes des Vaters, in Anspruch nehmen.
zu Grunde liegt ja auch hier dieselbe Voraussetzung,

merhin als ethische prädicirte „Nothwendigkeit", d. h. eben das rete Allgemeinere oder „Vernünftige", nicht blos das in alle lichkeit sich gleich bleibende, d. h. im anschauenden Produciren immer Neue sich selbst erzeugende „Wesen" des Geistes, sondern zu h dessen Substantialität die reale Potenz concreter Lebendigkeit müsse. So lange aber darüber kein Einverständniß erzielt ist, nur die Freiheit, welche der Geist ist, oder die concrete, das ihres eignen Wesens durch lebendige Selbstbethätigung aus herausstellende Subjectivität das substantiell gediegene Real- alles Speculirens zu bilden habe, ist auch der spinozistische stanzbegriff im tiefsten Grund noch nicht überwunden, eben da- aber auch das partielle Hinausschreitenwollen über Hegel noch wissenschaftlich gerechtfertigt.

Mit diesen allgemeinen Bemerkungen über die principielle Stel- des Weiße'schen Theismus müssen wir es hier bewenden las- Eine nähere Auseinandersetzung mit den reichen Ausführungen ersten Bandes über die sogenannten Beweise für das Dasein tes, über die Dreieinigkeit und die Eigenschaftslehre würde für allein ein Buch zum Buche beanspruchen. Daß Weiße die weiskraft des sogenannten ontologischen Beweises für die istenz" Gottes bestreitet, ist eine nothwendige Folge seiner an Hegel'schen „Dogmatismus" geübten Kritik. Derselbe ist nur die dialektische Ausführung der absoluten Idee, wogegen der kosmologische Beweis mit seinen weiteren Steigerungen teleologischen und ethikologischen Argumente zu dem s" das „Daß", d. h. zu der Erkenntniß des allgemeinen We- Gottes die Erkenntniß seines Daseins als absolute Macht, heit und Güte hinzubringt. Besonders beachtenswerth ist hier Intention des Verfassers, der blos popularphilosophischen Be- lung jener Beweise, welche namentlich in Bezug auf den teleo- chen durch Fichte und Karl Schwarz wieder in Umlauf t worden ist, eine strengere speculative Entwicklung entgegen- llen. Die Dreieinigkeitslehre ist dem Verfasser nur Opposition der absoluten Persönlichkeit, welche durch die drei statischen Momente des absoluten Vernunftbewußtseins, der göttlichen Natur und des freien göttlichen Liebewillens voll-

zogen wird, eine Theorie, deren Nerv durch die Bezeichnung
nität nach der Weltidee" um so weniger getroffen wird,
innergöttliche Gestaltenwelt, welche nach Weiße das Prod
„innergöttlichen Natur" oder der anschauenden Bildkraft d
lichen „Gemüthes" ist, nur abgeleiteter Weise als Urbild d
türlichen Welt in Betracht kommt, ihre nächste Bedeutu
für den immanenten Proceß des göttlichen Lebens selbst
welchem sie so zu sagen die ästhetische Function des g
Geistes bezeichnet. Das Hauptinteresse concentrirt sich
Verfasser hierbei in der rückhaltlosen Anwendung der Ka
alles wirklichen Denkens und Daseins auf das innergöttlic
selbst, was man im Allgemeinen nur als eine richtige u
wendige Consequenz aus der Forderung anerkennen mu
nicht blos als seiend, sondern als daseiend zu begreifen, w
die nähere Durchführung, namentlich die Art, wie das inn
liche Leben als ein den Schranken von Zeit und Raum u
fener theogonischer Proceß beschrieben wird, den Eindruck ei
nichts gerechtfertigten Verdoppelung des Naturprocesses hervo

Abgesehen hiervon, kann Referent sich seinerseits mit der
schen Trinitätslehre nur unter einer doppelten Voraussetz
verstehen. Zum Ersten muß das Moment des innerg
Lebens (nach dem jetzt gangbaren, auch von Weiße gel
Ausdrucke „die Natur in Gott") an die Spitze des Proc
stellt, dagegen das göttliche Wesen (die allgemeine Verni
jenes Lebens oder die immanente Nothwendigkeit seiner
thätigung) als das zweite, erst durch die Selbstverwirklic
göttlichen Lebens selbst realisirte Moment verstanden werden
Andern aber hat diese ganze Construction nur als der meta
Unterbau, noch nicht als die concrete Ausführung des ch
Gottesbegriffes zu gelten, welcher letztere die gewonnenen
mungen noch um eine Stufe höher hinaufzurücken und vo
herein unter den ethischen Gesichtspunkt zu stellen hat, wob
rent sich nur dagegen ausdrücklich verwahrt haben will, daß die C
tion selbst aus blinder Furcht vor den „physischen" (d. h. metaph
Kategorieen mit den „ethischen" anfangen, oder gar den reich
höchsten, aber ebendarum auch am allermeisten vermittelten der

iffe, die Liebe, ohne Weiteres als selbstverständliche Basis aller
rischen Entwicklung behandeln dürfe.
esonders bedeutend ist weiter bei Weiße der Versuch, die Eigen-
ftslehre im engsten Zusammenhange mit der Dreieinig-
lehre, genauer als die nähere Entfaltung der im innergött-
n Lebensprocesse selbst gesetzten Momente zu behandeln. Es
an diesem Orte nicht näher gezeigt werden, wie verwirrend
gegenseitige Isolirung dieser beiden „Lehrstücke" in der alten
matik auf die ganze Fassung des Gottesbegriffes gewirkt hat.
g daß bei solch äußerlichem Verfahren Widersprüche auf
rsprüche sich häufen mußten. Selbstverständlich sind übrigens
Weiße die göttlichen Eigenschaften nicht blose „Weltbeziehungen"
„Weltursächlichkeiten", sondern die concreten Unterschiede des
chen Lebens an sich, als welche allein auch die Grundlage für die
iedenen Weltbeziehungen Gottes zu bilden vermögen. Freilich
sich theils gegen die Weiße'sche Gruppirung des Stoffes, theils
die Ausführung im Einzelnen Manches erinnern, was mit
chon oben erhobenen principiellen Einwänden zusammenhängt;
dürfte die mystisch-phantastische Vorstellungsform, in welche
Verfasser einen nicht unbeträchtlichen Theil des hier behan-
Stoffes, z. B. in den Abschnitten über die Herrlichkeit und
den Zorn Gottes, gekleidet hat, wenig sich eignen, den gegen
theistisches System erhobenen Vorwurf des Anthropomorphis-
zum Schweigen zu bringen. Als besonders gelungen aber
wohl die Entwicklung der ethischen Eigenschaften hervorgehoben
n, namentlich die der göttlichen Gerechtigkeit, welche ihm nichts
es ist als die individuelle Verwirklichung der göttlichen Güte,
würden bestimmter sagen, die Einheit der göttlichen Selbst-
ilung und Selbsterhaltung (der Güte und Heiligkeit), oder
ge Eigenschaft des göttlichen Liebewillens, vermöge deren er
ysteme der Zwecke Alles in die ihm gebührende Stelle setzt,
n dieser Stelle seiner besondern Bestimmung im Ganzen zu-

s der am Schlusse des ersten Bandes metaphysisch begrün-
im zweiten eingehend entwickelten Schöpfungslehre hebt
nt nur die zum Verständnisse des Folgenden unentbehrlichsten

Punkte hervor. Die Tendenz des Verfassers, den Proceß der Welt- und Menschenschöpfung im Gegensatz zu der gewöhnlich nichtssagenden Berufung auf den aller concreten innern Bestimmtheit entleerten göttlichen Allmachtswillen zum Gegenstande einer wirklich wissenschaftlichen Entwickelung zu machen, verdient von vornherein alle Anerkennung. Die creatio prima oder die Schöpfung der Materie wird als eine „Selbstentzweiung" oder Selbstentäußerung des göttlichen Willens, dieser also als das eigentlich Substantielle in allem creatürlichem Dasein gefaßt, womit sich Referent ungleich lieber einverstanden erklären kann, als mit der doch wieder daneben hergehenden Auffassung, nach welcher als die Substanz des göttlichen Geistes das Denken bezeichnet wird. Die Ableitung der Materie aus dem Geiste, als dem allein wahrhaft seienden, und die Einsicht in die Nothwendigkeit, daß alles endliche, d. h. nicht schlechthin aus sich selbst anfangende Geistesleben erst aus dem Zustande überwiegender Materialität heraus sich allmählich zu seiner Selbstbethätigung erheben müsse, darf gegenwärtig ebenso als ein Gemeingut der neueren idealistischen Speculation angesehen werden, wie die nicht minder metaphysisch begründete Ueberzeugung, daß dieser auf materieller Basis sich vollziehende Werdeproceß nur als eine stufenweise Verwirklichung des im innergöttlichen Leben selbst gesetzten Gehaltes in der Welt und Menschheit betrachtet werden könne. Ueber die doch mehr naturphilosophische als metaphysische Construction der „Materie" bei Weiße können wir hier mit Stillschweigen hinweggehn, wie überhaupt ein Eingehn auf die naturphilosophischen Theorieen des Verfassers außerhalb unsers Gesichtskreises liegt. Dagegen merken wir an, daß die beim Grundbegriffe des Verfassers angedeuteten Prämissen ihn nicht nur zur Annahme einer Schöpfung *in* der Zeit — weil der „theogonische" Proceß selbst für Weiße ein zeitlich verlaufender ist —, sondern auch zur Bestreitung *jeder* Nothwendigkeit der Schöpfung selbst, wenn dieselbe im strengsten Sinne als eine ethische gefaßt wird, geführt hat, was natürlich folgerichtig ist bei einer Theorie, nach welcher auch für die Verwirklichung der verschiedenen Momente des göttlichen Lebens selbst keinerlei Nothwendigkeit statthaben soll. Zutreffend aber ist die Kritik der vermeintlichen Schöpfung aus

Nichts", an deren Stelle die glückliche Formel gesetzt wird: „Schöpfung aus dem Wesen Gottes durch seinen Willen." Von noch größerer, für die ganze weitere Entwicklung entscheidender Bedeutung ist nun die Annahme einer fortgehenden Zweiheit von Factoren des Weltprocesses, einerseits der durch den ursprünglichen Schöpfungsact begründeten relativen Selbständigkeit der Creatur gegen Gott, andererseits des über die jedesmalige Weltwirklichkeit übergreifenden göttlichen Schöpferwillens. Durch das erstere Moment begründet Weiße das Recht, auch schon in den untermenschlichen Daseinssphären eine Abirrung der Creatur von dem göttlichen Schöpfungsplane oder das Eindringen eines „Naturbösen" in der Creatur anzunehmen; das Letztere dient ihm zur Handhabe für die Annahme einer fortgehenden Stufenreihe von Schöpfungsacten, von denen die je höhere durch die je niedere zwar vorbereitet, aber nicht causirt wird, also diesem gegenüber als ein wirkliches Wunder, als ein wirklicher Eintritt der unmittelbaren göttlichen Schöpferwirksamkeit in den Naturzusammenhang erscheint. Beide Momente aber in ihrer Wechselbeziehung sollen ebensowohl die Möglichkeit einer wirklichen, nicht blos scheinbaren Freiheit der Creatur, als auch das Recht begründen zur strengeren Unterscheidung des übergreifenden göttlichen Schöpferwillens von dem blos immanenten Walten der Naturordnung oder zur Annahme einer wirklichen Freiheit Gottes selbst auch in seiner Wirksamkeit auf die Natur, unbeschadet der innerhalb ihres eigenthümlichen Gebietes unverbrüchlichen Geltung der Naturgesetze. Was nun die relative Selbstbewegung auch schon der untermenschlichen Creatur (ihre „Spontaneität" im Unterschiede von der nur der Vernunftcreatur eignenden „Freiheit"), insbesondere aber die bestimmtere Fassung derselben als relative Abirrung vom göttlichen Schöpferwillen betrifft, so wird dieselbe allerdings häufig auch von Denen nicht zugegeben, welche im Gebiete des geistigen Lebens den Bann des starren Determinismus durchbrochen haben. Wenn dies im Dienste einer streng dualistischen Scheidung von Geist und Natur geschieht, so ist dies freilich ganz consequent. Wird aber neuerdings mehrfach auch von speculativen Theologen die unverbrüchliche Geltung des „Causalgesetzes" in der Natur im ausdrücklichen Unterschiede vom

Leben des Geistes behauptet und hier zwar ein „unmittelbares“ Einrücken Gottes, ein „Wunder im strengsten Sinne“, wie es Biedermann ausdrückt, gelehrt, dort aber ebenso entschieden in Abrede gestellt, so dürfte diese Unterscheidung doch nur auf einer Ueberspannung des Gegensatzes von Geist und Natur und außerdem auf der unbegründeten Furcht beruhn, einem äußerlichen (mechanischen) Supranaturalismus Schloß und Riegel zu öffnen. Wenigstens wenn doch schon die Natur geistigen Wesens ist, der endliche Geist als solcher aber nur die Zusammenfassung des schon in der untermenschlichen Creatur waltenden und wirkenden geistigen Lebens zur punctuellen Einheit selbstbewußter Selbstthätigkeit, so sieht Referent nicht ab, wie man sich der wissenschaftlichen Forderung ernstlich erwehren könne, eine Analogie zu der freien Willensentscheidung der selbstbewußten Persönlichkeit auch bereits auf den niederen Stufen des noch nicht zu sich selbst gekommenen Geisteslebens d. h. eben innerhalb des „Naturlebens“ zuzugestehn. Und ebensowenig wird es doch möglich sein, der Annahme einer auch über den jedesmal gegenwärtigen Naturzusammenhang und über die in diesem in's Spiel gesetzten endlichen Factoren übergreifenden göttlichen Causalität zu entrinnen, möge man dieselben nun concret als göttlichen Schöpferwillen oder nur als energirende Macht der „Idee“ bezeichnen. Hierdurch ist aber eben die von Weiße geforderte Zweiheit wirkender Factoren gerechtfertigt: einerseits der Naturordnung auf der jedesmal bereits erreichten Entwicklungsstufe und der in ihr waltenden Gesetzmäßigkeit sowohl als des durch die Beschaffenheit der Naturwesen bedingten Grads spontaner Bewegung innerhalb dieser Gesetze, andererseits der über dieselbe auch in ihrer Totalität als bereits verwirklichter Ordnung übergreifenden, Neues setzenden und dem bisherigen Naturzusammenhange organisch einverleibenden göttlichen Causalität. Nur daß freilich die letztere nicht nach Art endlicher einzelner Factoren in den Naturzusammenhang wird eintreten können; sondern ihre Wirksamkeit ist so zu beschreiben, daß man die Totalität des erscheinenden Naturzusammenhangs auf der einen, die über diese übergreifende „Idee“ auf der andern Seite — die immanente und die transscendente oder die erhaltende und die neuschaffende göttliche Thätigkeit — doch auch wieder in der Einheit

göttlichen Rathschlusses in Bezug auf die Natur (oder der
n göttlichen Naturordnung im allbefassenden Sinne) zusam-
egreife, was Alles mutatis mutandis auch von den Ordnungen
geistigen Lebens (der sittlichen Weltordnung und der Heilsord-
) wird gelten müssen. Folglich begründet auch das Gesagte
kein Recht, das Naturleben in seiner relativen Selbständigkeit
werdenden Geistigkeit, sei es nach der Seite seiner Sponta-
: sei es nach der Seite der auch diesen doch immer einwoh-
n Gesetzmäßigkeit, so zu sagen zu hypostasiren und von einem
rgeiste, welcher der göttlichen Ordnung der Natur und den
durchwaltenden göttlichen Kräften als ein zweites Princip
überstünde, anders als in der Weise anschaulicher Bildlichkeit
rechen. Und noch viel weniger wird man berechtigt sein, die
ven Abirrungen von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit in der
r zu einer positiven Verkehrung und Zerstörung der göttlichen
ung durch einen „bösen Naturgeist“ zu steigern und letzteren
s als wieder nur in bildlicher Rede zu einem dem göttlichen
n positiv entgegengesetzten ἀντίθεος schon innerhalb der nicht
nftigen Creatur, zu einem wirklichen Subject sündiger Werde-
t in Bezug auf die vormenschliche (untermenschliche) „Schö-
“ oder zu einem bösen Weltprincipe zu erheben. So wohl-
ndet es daher auch ist, die Ursprünge des Bösen mit Weiße
s in der untermenschlichen Creatur zu erkennen, als relativen
rstand der je niederen Entwicklungsstufen gegen ihre gottge-
e Herabsetzung zu Mitteln für Vorbereitung und Ausweisung
öheren, oder als annoch bewußtloser Selbsterhaltungstrieb der
h-natürlichen Existenz, der gegenüber ihrer vom Schöpfer ge-
en Eingliederung in ein höheres Ganze zur abnormen Lebens-
tung wird, so sorgfältig werden wir uns doch hüten müssen,
Naturböse allzuweit zu erstrecken. Vielmehr wird für die
menschliche Creatur eben wegen der nur erst keimartig in ihr
ltenen Freiheit die Naturnothwendigkeit eine weit strengere,
ch auch das Gebiet für positive Abirrungen von der göttlichen
dee noch ungleich enger als für die persönlichen Wesen um-
t sein, und wenn irgendwo, so thut gerade hier vorsichtige
chaltung Noth, damit die Speculation nicht jählings in

gnostische und manichäische Phantasieen gerathe. Die Weiße'schen Ausführungen aber scheinen uns hier (nicht minder als die von Schelling) in mehr als einer Beziehung diese schmale Grenzlinie überschritten zu haben (vgl. z. B. II, 415 ff.).

Ebenso wird nun auch auf der andern Seite Vorsorge zu treffen sein, daß nicht die immer wieder zur Weiterführung der in's Stocken gerathenen immanenten Teleologie zu Hülfe genommenen transcendenten göttlichen Schöpfungsacte die Stetigkeit der Naturordnung zerreißen. Wenigstens streift die Weiße'sche Darstellung oft hart genug an den im Principe doch abgewiesenen Wunderanfang im vulgär-supranaturalistischen Sinne, z. B. bei der Erörterung über das Erwachen des Vernunftbewußtseins und die Entstehung der Sprache. Doch treffen diese Einwendungen glücklicherweise nur Einzelheiten, welche der großartigen Auffassung des Gesammtentwicklungsganges der Welt und seiner einzelnen Stufen und Stadien genau besehn doch nur untergeordneten Eintrag thun. Um so freudiger erkennt daher Referent in der Anlage dieser Kosmogonie im Ganzen, ebenso wie in zahlreichen, sorgfältigen und treffenden Einzelerörterungen eine wissenschaftliche Leistung an, welcher die neuere Speculation kaum etwas Ebenbürtiges zur Seite stellen kann.

Als besonders gelungen möchten wir den mit ganz vorzüglicher Sorgfalt durchgearbeiteten anthropologischen Abschnitt hervorheben, in welchem auch die sonst überall durchblickende Betonung des Intellectuellen als der Substanz des Geistes einer richtigeren Psychologie, welche von der natürlich-seelischen Basis des Geisteslebens ausgeht, hat weichen müssen. Noch weist Referent auf die Erörterung des Freiheitsbegriffes hin, bei welchem der Verfasser mit Recht alles Gewicht nicht auf die offenstehende Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten überhaupt, sondern auf die werdende Selbstverwirklichung des creatürlichen Geistes legt, oder auf die successive Verwirklichung aller in seinem allgemeinen Wesen an sich und seiner individuellen Natur (wir werden bestimmter mit J. H. Fichte sagen: in seinem Grundwillen) enthaltenen Möglichkeiten. Die wahre Unendlichkeit des Handelns thut sich — wie Weiße ganz richtig bemerkt — gerade erst auf dort, wo

[...]e Schranke gesetzt ist, und wächst in demselben Maße intensiv, [...]s sich extensiv der Spielraum des Wählens verengert. Jede [...]ere That ist einerseits eine neue Selbstbestimmung oder Selbst[...]grenzung des Willens, daher die wirklichen Objecte der Wahl[...]heit immer nur innerhalb des Gebietes des noch nicht Bestimm[...], obwohl von innen heraus Bestimmbaren zu suchen sind; [...]erseits werden durch jede That dem Handeln neue, bisher un[...]gängliche oder verschlossene, obwohl an sich im Grundwillen ent[...]tene Möglichkeiten eröffnet.

[...] Eine allseitig erschöpfende Erörterung des Freiheitsbegriffes hat [...]nehmlich noch über die Frage Rede zu stehen, wie weit die [...]bstständige Lebensbewegung der vernünftigen Creatur von der [...]rgezeichneten göttlichen Ordnung sich zu entfernen vermöge. Es [...]rt hier innerhalb des Gebietes des „endlichen Geistes" dasselbe [...]on bei der „Natur" berührte Problem zurück. Wie Weiße aus [...]r verkehrten „Imagination" des Naturgeistes eine ganze Reihe [...]n Naturphänomenen erklärt, welche sich ihm nicht in den Be[...]griff des metaphysisch-nothwendigen Uebels einfügen wollen (II, 434), [...] schreibt er der menschlichen Freiheit die Fähigkeit zu, die göttli[...]chen Schöpfungszwecke nicht blos im Einzelleben, sondern auch in Bezug auf die menschliche Gesammtentwicklung, ja sogar auf die Naturordnung selbst zu durchkreuzen, dergestalt, daß der Schöpfer [...]chträglich gezwungen worden sei, das mißlungene Werk mehr [...]er minder zu modificiren. So ist ihm die gegenwärtig bestehende Naturordnung innerhalb der irdischen Welt die Folge einer durch [...]enschlichen Frevel heraufbeschworenen Katastrophe, eine nach der [...]ünd nothwendig gewordene Aenderung des Schöpfungsplanes. Der „Sündenfall" der vorsündfluthlichen Menschheit erscheint ihm [...]s „Glied einer längeren Kette von Verfehlungen des tellurischen Werdeprocesses, deren eigentliches Subject die Sünde des Erdgeistes [...]". Die Folge dieser „tellurischen Fehle" ist die Erbsünde, [...]eren specifisches Merkmal in dem Tode als Sündenstrafe, oder [...]arin besteht, daß vermöge jener „Fehle" die Erreichung leibli[...]cher Unsterblichkeit, dieses ursprüngliche Schöpfungsziel, auf [...]rden vorerst unmöglich gemacht wird. Daher sei ein neuer gött[...]licher Schöpfungsact nothwendig geworden, welcher das Resultat

dieser vorsündfluthlichen (oder wie es anderwärts heißt, vorgeschichtlichen) sündigen Thaten und tellurischen Umwälzungen, das vorerst nicht wieder rückgängig zu machende Böse, in die festen Schranken einer neuen Naturordnung einfügte, in welcher die völlige Erreichung des Schöpfungsziels, die leibliche Unsterblichkeit vorerst ausgeschlossen, dagegen die geistige Wiedergeburt und die „Keimbildung einer unsterblichen Leiblichkeit“ ermöglicht wird. Diese neue Ordnung der Dinge sei der (nach der heiligen Sage nicht mit Adam, sondern erst mit Noah geschlossene Bund, oder das Gesetz, welches ebenfalls auf der Doppelthätigkeit göttlicher Willensmacht und sündiger Selbstbewegung der creatürlichen Potenzen beruhe (II, 494 f. 508. 522. 525 ff.; III, 27. 141. 146 f. u. ö.), daher der Verfasser auch weiter bemüht ist, die Begriffe Bund und Gesetz von ihren geschichtlichen Beziehungen zur alttestamentlichen Religion zu lösen und zu psychisch-ethischen Allgemeinbegriffen zu erweitern (vgl. auch III, 273). Ja der Verfasser nimmt keinen Anstand, auch das Fortbestehen der niedern Menschenmassen, welchen an sich nur die Bedeutung von Vorstufen zur Verwirklichung der kaukasischen Rasse, als der höheren Menschheit zukomme, aus der Sünde zu erklären (III, 159). So großen Beifall diese und ähnliche Ansichten trotz der freien Stellung Weiße's zum Bibelbuchstaben in gewissen moderngläubigen Kreisen auch finden mögen, so wenig werden sie doch vor einer strengeren Speculation die Probe bestehen. Das auch in ihnen enthaltene Wahrheitselement, die energische Geltendmachung der menschlichen Freiheit innerhalb der wirklich derselben zukommenden Sphäre, und die ethisch unabweisbare Anerkennung einer nicht blos negativen, sondern positiven Bedeutung des Bösen, dürfte auch ohne solche gnostische Phantasien sicher gestellt, ja gerade durch sie erheblich gefährdet werden. Wie viel oder wie wenig Anknüpfungspunkte dergleichen Theorien auch in dem altkirchlichen Vorstellungskreise finden mögen, der Glaube an die Allmacht und Weisheit des Schöpfers wird durch sie auf eine mehr als bedenkliche Probe gestellt. Zur Erklärung des wirklich in der Welt vorhandenen Bösen sind sie nicht nöthig, zur Erklärung des Uebels im strengsten Sinne — phantastisch. Unsere wissenschaftliche Theologie hat wahrlich Ursache genug, sich vor dem

ten Erbfehler zu hüten, daß man die wirkliche Naturordnung willkür-
lich corrigirt und an ihre Stelle eine andere, angeblich ursprünglich
in Gott beabsichtigte aussinnt, aus keinem andern Grunde, als
eil man die von jener der Wissenschaft aufgegebenen Probleme
icht lösen kann. Die Vorstellung von einer Einwirkung der
enschlichen Sünde auch auf die äußere Natur oder von einer
ichen Macht der creatürlichen Werdethaten, durch welche Gott
bst genöthigt werden könnte, sein begonnenes, aber mißlungenes
Werk so zu sagen von Frischem zu beginnen und mit ganz andern
rüstungen, als er zuvor bedacht, von Neuem an die Arbeit zu
hen, gehört ganz in dieselbe Kategorie mit dem äußerlichen Mi-
akelglauben des vulgären Supranaturalismus, den der Verfasser
ch selbst überall, wo er sich geltend machen will, entschieden be-
reitet. Dem gegenüber ist mit aller Strenge darüber zu wachen,
aß die zerstörenden, dem göttlichen Liebewillen positiv zuwider-
aufenden Wirkungen der Sünde in erster Linie nur auf das per-
liche Leben der Vernunftnatur und nur insofern auch auf die
aturbasis desselben bezogen werden, als dies durch sichere Erfah-
ung und beglaubigte Analogieen erwiesen werden kann. Und auch
ier wird die Speculation dabei stehen bleiben müssen, daß der
Zusammenhang zwischen der Sünde und ihren Folgen im Ganzen
wie im Einzelnen ewig geordnet, die Entwicklung des Bösen inner-
alb des der creatürlichen Freiheit gelassenen Spielraumes doch auf
der weiteren Stufe immer wieder in unverbrüchliche Schranken
fügt und dadurch nicht blos in seiner verheerenden Macht gegen-
ber der Gesammtentwicklung gebrochen, sondern selbst wider seinen
Willen dem unbeschadet seiner räumlich-zeitlichen Entfaltung in sich
inen und unwandelbaren göttlichen Weltplane dienstbar gemacht
wird. Der sittliche Ernst des christlichen Sündenbewußtseins
wird durch eine solche Anschauung so wenig verkümmert, daß
erade nur sie vor der sonst naheliegenden Gefahr eines haltlosen
Hin- und Herschwankens zwischen manichäischer und pelagianischer
irrung zu bewahren vermag. Wenigstens kann die Weiße'sche
Darstellung zeigen, wie selbst ein noch so hochgespannter Begriff
vom Naturbösen und von der Verderbniß der Naturordnung durch
den sündigen Willen sich friedlich mit der scheinbar entgegengesetzten

Tendenz verträgt, die Begriffe Heil und Wiedergeburt von der nothwendigen Beziehung auf die Sünde zu lösen, ja sogar mit der Behauptung zusammenbesteht, daß wirkliche Sündlosigkeit gar nicht selten unter den Menschen vorkomme (III, 314). Indem daher die strengere Wissenschaft alle jene dermalen so häufig aufgeworfenen Fragen, wie sich die Gesammtentwicklung in Natur und Geschichte wohl ohne die Sünde gestaltet haben würde, in den Bereich der müßigen Speculation verweisen muß, hat sie um so nachdrücklicher dafür zu sorgen, daß der ethische Begriff der Sünde in seiner ganzen Reinheit gefaßt und in keiner Weise wieder in das Gebiet des Psychischen herabgezogen werde. Denn Sünde im strengen Sinne (d. h. im Unterschiede vom Bösen überhaupt) ist überall nur da, wo die irgendwie entstandene thatsächliche Begriffswidrigkeit der creatürlichen Entwicklung durch die eigne selbstbewußte Selbstthätigkeit des endlichen Geistes zum verharrenden, den normalen Fortschritt im Guten störenden Zustande verfestigt, die thatsächlich vorhandene innere Versuchung zum Bösen durch bewußten Freiheitsgebrauch zur gottwidrigen Selbstbestimmung und insofern zur persönlichen positiven Verschuldung wird. Hiermit wird ebensowohl die auch von Weiße mit anerkennenswerther Entschiedenheit festgehaltene Contingenz oder Vermeidlichkeit der Sünde behauptet, als auch andererseits anerkannt, daß ein thatsächlicher Zustand abnormer Lebensentwicklung ausdrücklich auch über das naturnothwendige Maß hinaus in Folge creatürlicher Freiheitsthaten in das Gattungsleben der irdischen Menschheit eingedrungen ist. Aber ebensowenig wie die orthodoxe Lehre vom absoluten Verderben des menschlichen Geschlechts durch Adam's Fall wird die an deren Stelle gesetzte gnostische Vorstellung von einer durch die Sünde des Erdgeistes eingetretenen, wenn auch immerhin nur relativen Verderbniß der menschlichen Gattung die Probe bestehn.

Bei Weiße tritt glücklicher Weise der Tendenz, den letzten Erklärungsgrund des sittlich Bösen im Naturbösen zu suchen, das andere, nicht minder ausgeprägte Streben zur Seite, den Gesammtverlauf des animalischen geistigen und sittlichen Lebens doch wieder als einen gesetzlich sich entwickelnden zu begreifen. Und nach dieser Seite hin bietet seine Darstellung vieles Treffende und wahrhaft

deutende. So weist er den Gegensatz der natürlichen und der
neumatischen Menschheit als einen im Werdeprocesse des
lichen Geistes überhaupt begründeten auf und bezeichnet jene
s den nothwendigen Durchgangspunkt, diese als die höhere, erst
rch eine Doppelthat göttlicher Schöpfermacht und creatürlicher
reiheit zu verwirklichende Stufe, auf welcher erst die formale
reiheit mit realem Inhalte innerhalb der Sphäre des Heils sich
lle und der Begriff der individuellen Persönlichkeit, als einer
er den Gattungscharakter sich erhebenden, wahrhaft vollzogen
rde (II, 365 ff.). Der Anbruch dieses höheren geistigen Lebens
f der Basis „psychischer Vernunftthätigkeit" wird vom Verfasser
ch als „Wiedergeburt aus dem Geiste" oder als Verwirk-
chung des realen göttlichen Ebenbildes bezeichnet und diese als
ne in der Gesammtgeschichte der Menschheit überhaupt, ohne Be-
schränkung auf die specifisch-christliche Gemeinschaft vor sich gehende
ntwickelung betrachtet. Und dieser Auffassung entspricht die durch-
ngige Erweiterung des Heilsbegriffes in der mit ganz besonderem
achdrucke hervorgehobenen Absicht, den Heilserwerb und Heils-
sitz als etwas der Menschheit, auch abgesehen von dem christlich-
rchlichen Heilswege, Zugängliches darzustellen.

Es ist dies der Punkt, um welchen sich das Hauptinteresse der
Weiße'schen Heilslehre bewegt, wie sie nach früheren, mehr gelegentlichen
ndeutungen jetzt im dritten Bande seiner Dogmatik ausgeführt
rliegt. Jedenfalls ist nun zunächst die tiefe Wahrheit des Satzes
zuerkennen, daß die volle Verwirklichung der individuellen Per-
nlichkeit, in ihrer ganzen Reinheit gedacht, nichts anderes
s die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes und demgemäß
o ipso auch der vollkommenen und vollkommen befriedigenden
ottesgemeinschaft oder des Heiles ist. Trotzdem muß es von
rnherein Bedenken erregen, wenn die Begriffe Wiedergeburt und
Verwirklichung der Persönlichkeit vom Verfasser durchgängig als
eichbedeutend behandelt werden (II, 375 ff.; III, 467 ff. 517 ff.
570 ff.). Der Begriff des „geistlichen" Menschen wird unter der
and ausgeweitet zu dem des „geistigen" Menschen und unter
eist „die Gesammtheit der höheren Lebenselemente, in welchem
e Immanenz eines Göttlichen sich ankündigt" (II, 362), d. h. mit

andern Worten das Gesammtgebiet der ästhetischen, intellectuellen und ethischen „Lebenselemente" im Unterschiede von den blos sinnlich-vernünftigen verstanden. Die Wiedergeburt „aus dem Geist" gilt daher bei Weiße überall da als vollzogen, wo der Mensch durch einen selbsteigenen Bewußtseinsact (mit dem ein paralleler göttlicher Schöpfungsact zeitlich zusammenfällt) zu einer in ihrer Charakterbestimmtheit schlechthin einzigartigen individuellen Persönlichkeit sich erhebt, oder so zu sagen von der ihm im Schöpfungsganzen zugewiesenen eigenthümlichen Lebensaufgabe Besitz ergreift (II, 378; III, 470 f.). Und diesem allgemeinen Begriffe der Wiedergeburt entspricht der nicht minder verallgemeinerte des Glaubens oder der Heilszuversicht, welche nach Weiße „auf der im Selbstbewußtsein vorgefundenen, dem Gemüthe und dem selbstbewußten Willen der Persönlichkeit angeeigneten Besitz eines Gutes von unendlichem Werthe" begründet ist (III, 467). Mit andern Worten: die Begriffe Wiedergeburt, Heil und Heilsglaube reichen so weit, als das bewußte Ergreifen irgendwelcher ethisch werthvollen Lebensgüter und die frei bewußte Thätigkeit zur Verwirklichung irgendwelcher ethisch werthvollen Lebensaufgaben reicht. Wiedergeboren, gläubig und im Besitze des Heils ist Jeder, der seine individuelle Persönlichkeit in charaktervoller Weise zur Darstellung bringt und mittelst derselben in sich und außer sich ein ethisch werthvolles Gut erzeugt, einem ihr entsprechenden sittlich werthvollen Lebensberufe in Wissenschaft, Kunst, politischem oder bürgerlichem Leben in erfolgreicher Weise seine Kräfte leiht.

Aus dieser humanistischen Erweiterung der Begriffe Heil und Wiedergeburt ergibt sich freilich die Nothwendigkeit, dieselben ebensowohl von ihrer Beziehung auf die Sünde als von ihrer specifisch christlich-kirchlichen Bestimmtheit abzulösen, ganz von selbst. Aber ebenso deutlich ist doch, daß dabei das eigenthümlich religiöse Element völlig hinter dem ethischen im weitesten Sinne des Worts zu verschwinden droht. Gäbe es freilich keine abnorme, sondern nur eine normale Entwicklung der individuellen Persönlichkeit, so würde auf jeder Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein in entsprechender Stärke zugleich mitgesetzt, folglich auch das geistige Leben immer zugleich als geistlich bestimmt sein. In

n Falle, aber nur in diesem, könnte man die Begriffsbestim-
des Verfassers ohne unmittelbaren Schaden für den religiösen
lt der Begriffe Heil und Wiedergeburt sich gefallen lassen.
eben diese Voraussetzung trifft ja nicht zu, und schon hieraus
t sich, wie mißlich es ist, bei Erörterung dieser Begriffe auf
Thatsache der Sünde gar keine Rücksicht zu nehmen.

ewiß werden wir das große, gerade in der Gegenwart mit
derem Nachdrucke hervorzuhebende Wahrheitselement jenes
mistisch erweiterten Heilsbegriffes nicht verkennen. Das exclusiv-
liche Christenthum in seiner ordodoxen wie in seiner pietistischen
ung erkennt ethische Zwecke und Werthe nur innerhalb der
lich umschriebenen Formen: es zieht sich von den allgemeinen
trinteressen der Gegenwart entweder völlig zurück oder eignet
von ihnen doch nur ein herkömmliches Theil an, und auch
nur in kümmerlicher Weise. Die Humanitätsbestrebungen
Zeit, welche die moderne Menschheit im großen Stile verfolgt,
n von den specifisch Frommen und Kirchlichen entweder als
profanes, weltliches Thun, mit welchem sich der wahrhaft
bige nicht zu befassen habe, aus dem Umkreise christlich-sittlicher
saufgaben hinausgewiesen, oder doch nur in ausgeprägt kirch-
oder auch pietistischen Formen und Farben gelten gelassen
damn überall in's Kleine und Kleinliche gezogen. Dem gegen-
erkennen auch wir in consequenter Durchführung der ethischen
ipien des Protestantismus das eigenthümliche ethische Recht
geistigen Lebensgebietes, den eigenthümlichen ethischen Werth
Arbeit an der Bewältigung der materiellen Natur durch den
, die eigenthümliche, ethische Aufgabe jeder individuellen Be-
ig und Thätigkeit an. Statt blos die specifisch-kirchlichen
iten und das unmittelbar durch kirchliche Vorschriften normirte
t des Privatlebens in's Auge zu fassen, erweitert sich so der
zur Anerkennung eines allumfassenden Organismus sittlicher
te und zur Einsicht in die lebendige Wechselbeziehung aller
deren (individuellen und gemeinsamen) Lebensaufgaben und
iten mit dem sittlichen Gesammtleben und unter einander.
kleinen und beschränkten Treiben der exclusiven Frommen
über bringt dieser Standpunkt allen Culturaufgaben der Gegen-

wart, die sich so, wie Rothe völlig richtig bemerkt hat, als deren sittliche Aufgaben selbst erweisen, ein weites Herz und eine warme Theilnahme entgegen, erkennt sittlichen Werth und sittlichen Gehalt auch außerhalb der specifisch-kirchlichen oder specifisch-religiösen Praxis und auch bei den „Nichtwiedergeborenen" im theologischen Sinne.

Aber damit ist eine Zurückstellung des religiösen Elementes hinter das ethische so wenig gerechtfertigt, daß gerade in jenem erst das Alles erfüllende Princip, das alle in die Breite des Lebens auseinandergehende sittliche Tendenzen zusammenhaltende und zur inneren organischen Einheit verknüpfende Band gegeben ist. Wenn die neuere protestantische Wissenschaft das göttliche Reich im Gegensatz zu der pietistischen Verengerung dieses Begriffs als den universellen sittlichen Organismus begreifen lehrt, so ist doch jede ethische Werthschätzung von der Beziehung der besonderen sittlichen Güter auf das Eine höchste und allbefassende Gut, welches eben das göttliche Reich und die Eingliederung aller individuellen und gemeinsamen Lebenszwecke in dieses Reich ist, abhängig zu machen. Für den Einzelnen aber, ebenso wie für jede besondere Gemeinschaft beruht die bewußte Zugehörigkeit zu diesem Reiche immer nur auf der bewußten Beziehung jedes individuellen und gemeinsamen Berufs auf den allgemeinen Menschenberuf überhaupt, zuhöchst aber auf die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes und der vollkommenen Gottesgemeinschaft. Nur in dem Maße also, als es gelingt, alles besondere sittliche Thun auf die Einheit des religiösen Princips zurückzuführen, und mit der bewußten Richtung auf dieses Princip zu durchdringen, können ethische Güter von bleibendem Werthe erzeugt oder doch der Dienst an der Gewinnung dieser Güter vor verkehrter Vereinzelung und sündiger Verabsolutirung der besonderen sittlichen Lebenszwecke behütet, kann jede besondere sittliche Arbeit in der rechten Weise und an der rechten Stelle auf's Ganze bezogen und dadurch zugleich von allen Trübungen und Verunreinigungen ihres eigenthümlichen sittlichen Gehaltes befreit werden.

Aus diesem Grunde gehört denn auch zur normalen Entwickelung der individuellen Persönlichkeit nicht blos der dem Willen angeeignete Besitz „irgend eines Gutes von unendlichem Werthe" über-

sondern ohne allen Zweifel der bewußte Besitz des Einen
nden Gutes, oder das Bewußtsein persönlicher Zugehörigkeit
tlichen Reich. Dieses Bewußtsein aber entbehrt bei einer
humanistischen Vorstellung von dem Reiche der sittlichen
immer noch des rechten Grundes und des rechten Princips.
r kommt dasselbe in seiner ganzen begriffsmäßigen Reinheit
se immer nur in der lebendigen, als solche ausdrücklich
Beziehung des Selbst- und Weltbewußtseins auf das
wußtsein oder in der persönlichen Gottesgemeinschaft zu
Grade diese specifisch-religiöse Bestimmtheit des
Lebensgehaltes wird aber mit den kirchlichen Begriffen von
eilsglaube und Heilszuversicht bezeichnet, und ebenso ist es
ßte Beziehung des gesammten persönlichen Lebens auf das
ise Princip, näher die freibewußte Bestimmung des inner-
ensceutrums aus diesem Princip heraus, welche mit dem
Wiedergeburt ausgedrückt wird. Durch eine Verflüchtigung
pecifisch-religiösen Elementes muß aber nothwendig auch
Weise allein betonte allgemein-ethische Gehalt jener Be-
erkümmert werden. Dies zeigt sich besonders deutlich bei
rterung über Buße und Wiedergeburt (III, 570 ff.).
es in der Wiedergeburt neubegonnene göttliche Leben dies
eiße nur in demselben objectiven Sinne ist, in welchem
s von jedem ethisch irgendwie bedeutsamen Lebensgehalte zu
rmag, nicht aber in dem specifisch-religiösen Sinne einer
llen Bestimmtheit des Selbst- und Weltbewußtseins durch
ttesbewußtsein, so kann der Fall nach ihm eintreten, daß
iedergeborener" zugleich ein entschiedener Widerchrist, ja
ler religiösen Welt- und Lebensbetrachtung fremd und ab-
sein kann. Ja es können Wiedergeborene auch der Buße
glich bleiben, insofern nämlich als im Momente der Wieder-
ein positives Element der Sünde in den Charakter einge-
, und so vermöge des der Persönlichkeit aufgedrückten
llen Charaktergepräges der Proceß der Heiligung getrübt
llig gehemmt ist, obwohl die Wiedergeburt selbst ein un-
rer Gewinn, ein character indelebilis bleibt. Besonders
en der That findet Weiße diese „durch die Sünde ge-

hemmte Wiedergeburt": bei ihnen seien die Fortschritte im
wie im Guten größer als bei Anderen, die Erfolge nach
weit glänzender und von umfassenderer ethischer Bedeutung
Jenen, die, auf dem Wege der Buße begriffen, zuviel mit si
zu thun haben, um wirksam in's gemeinsame Leben eingre
können. Trotzdem schreibt der Verfasser doch auch solchen „
der That" ebenso wie wirkliche Wiedergeburt, so auch echten
besitz und Heilsglauben zu, trennt also diese Begriffe ni
von ihrem specifisch-religiösen Zusammenhang, sondern sel
der nothwendigen Beziehung auf den fortschreitenden Pro
Heiligung los. Ob sich durch diese Theorie, wie der V
hofft, die christliche und die weltliche Bildung werde versöhnen
steht stark zu bezweifeln. Vielmehr sieht Referent hierin
thatsächlichen Beweis, daß durch die Ausweitung jener Begr
Bezeichnung des ethischen Processes im weitesten Sinne ni
mal ihr ethischer Gehalt selbst völlig gesichert bleibt. De
jenige Bedeutung der Wiedergeburt und des Heilsbesitzes,
nach diesen Prämissen noch übrig bleibt, ist doch weit meh
tischer als ethischer Art. Die Wiedergeburt ist die Verwir
der individuellen Begabung, der eigenthümlich gearteten He
der Persönlichkeit über die Natur, gleichviel ob dies in n
oder in abnormer Weise sich vollzogen habe, daher denn
alle irgendwie genialen und heroischen Menschen als solche s
eminenten Sinne Wiedergeborene und des Heilsbesitzes gewi

Und neben der Aesthetisirung jener specifisch-religiös-s
Begriffe geht ihre Herabziehung in's Physische her. R
weiß sich seinerseits mit dem Verfasser völlig in der Ueberz
Eins, daß im Begriffe der wahrhaft zu sich selbst ge
und eben damit auch mit Gott wahrhaft geeinten Persönlichk
gleich die Bürgschaft ihrer unzerstörbaren Dauer gelegen sei,
für den natürlichen Menschen vorerst nur eine Möglichkeit i
ja nach dem entweder in normaler Weise zu Stande komm
oder aber in seiner Entwickelung durch eigene Verschuldun
hemmten Processe der Personbildung verwirklicht werden kan
nicht. Ja, Referent steht nicht an, den engen Zusammenha
welchen der Verfasser (nach dem Vorgang von Rothe) die

die Unsterblichkeit mit dem ethischen Processe gesetzt hat, als einen großen und bedeutsamen Gewinn der theologischen Erkenntniß zu bezeichnen. Aber um sofort die persönliche, näher die leibliche Unsterblichkeit ausdrücklich zum „Angelpunkte“ des Heilsglaubens zu machen (II, 502) und immer und immer wieder „die Keimbildung der unsterblichen Leiblichkeit“ als das Hauptresultat der Wiedergeburt oder des vorchristlichen sowohl als des christlichen Heilserwerbs zu bezeichnen, das scheint uns allerdings nicht eine Ethisirung der Unsterblichkeitshoffnung, sondern nur umgekehrt eine Physicirung des Heilsglaubens genannt werden zu müssen. Uns ist das Wesen der Wiedergeburt in der principiellen Anknüpfung des persönlichen Bewußtseins und Lebens an das Gottesbewußtsein und der jenes beherrschenden und bestimmenden Macht, das Heil in der mangellosen Vollkommenheit und Gesundheit des Selbstbewußtseins als einer durch die bewußte, persönliche Gottesgemeinschaft gewirkten und in ihr beruhenden. Ob dagegen die individuelle Existenz der Einzelnen selbst von endloser Dauer sei oder nicht, ist nur eine abgeleitete Frage. Was zuerst und vornehmlich in Betracht kommt, ist der religiös-sittliche Gehalt des gegenwärtigen Bewußtseins und Lebens selbst, das Leben im Ewigen oder die innerlich angeknüpfte und in der Heiligung des Menschen Gestalt gewinnende Gottesgemeinschaft. Erst nachdem Dieses als die Hauptsache Anerkennung gefunden hat, kann die weitere Frage erhoben werden, ob jenes Gottesbewußtsein und diese Gottesgemeinschaft nicht in sich selbst die Bürgschaft unendlicher Fortdauer der wiedergeborenen Persönlichkeit trage. Und selbst hier wird man sich hüten müssen, Denen, die jenes zwar lehren, aber dieses bestreiten, so leichthin Unfrömmigkeit oder unlautere ethische Vorstellungen vorzuwerfen, — ein Urtheil, zu welchem der Verfasser sich nothwendig gedrängt sehen würde, wenn er die Consequenzen seiner Heilslehre vollständig ziehen wollte. Noch weit weniger aber als die persönliche Unsterblichkeit selbst, kann die Wiederbelebung oder Erneuerung des Leibes als die Hauptsache des Heils und des Heilsglaubens betrachtet werden, wenn anders man nicht gleich von vornherein den Blick von dem Religiös-Sittlichen hinweg auf Physisches ablenken will.

Wir haben das, was uns an diesen Weiße'schen Begriffsbestimmungen mangelhaft scheint, gerade darum um so schärfer hervorgehoben, weil wir uns in der allgemeinen Tendenz auf Ethisirung und Humanisirung des Dogma's mit dem Verfasser ganz einig wissen. Gerade in unserer Zeit nöthigt sich allen wissenschaftlichen Theologen immer unabweisbarer die auch von Weiße mit besonderem Nachdruck gestellte Forderung auf, den ewigen, substantiellen Gehalt der Heilswahrheit von seiner unfreien Gebundenheit an einzelne, äußere Geschichtsthatsachen zu befreien. Von der rechten Verhältnißbestimmung des Historischen zur „Idee" hängt ungleich mehr als die strengere oder freiere Fassung dieses oder jenes einzelnen Dogma's, es hängt von ihr die Entscheidung über die große Lebensfrage der Gegenwart ab, ob es unserer Theologie gelingen werde oder nicht, den ewigen und unwandelbaren Gehalt des religiösen, speciell des christlichen Glaubens mit der heutigen Bildung und Wissenschaft wirklich und nicht blos scheinbar in Einklang zu setzen. Gerade an diesem Punkte aber stehen heute die Parteien sich vielleicht schroffer gegenüber als je. Seit Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" schien jede neue Entwicklungsstufe der Philosophie die Lostrennung von Idee und Geschichte nur immer folgerichtiger durchzuführen, jeder neue theologische Vermittlungsversuch die Unvereinbarkeit dieser Gegensätze nur immer klarer herauszustellen, bis endlich Strauß auch hier die letzten Resultate der bisherigen Entwicklung gezogen hat. Während für die Philosophie die Bedeutung des Historischen immer mehr sich darin erschöpfte, daß es sinnlich-vorstellungsmäßige Hülle oder bloßes Symbol der rein geistigen Wahrheit sei, so schien der „gläubigen" Theologie in allen ihren Gestalten ein und derselbe Erbfehler anzuhaften, daß der geistige Inhalt versinnlicht, die immer allgemeine Wahrheit zu einem Einzelvorgange verkörpert und umgekehrt wieder das Historische gewaltsam idealisirt, der rein geschichtliche Charakter der einzelnen Persönlichkeiten und Thatsachen im dogmatischen Interesse alterirt wurde.

Wie man nun auch immer das Verhältniß des Historischen und des Ideellen in der Religion näher bestimmen möge, so steht doch ohne Zweifel ein Doppeltes fest, einmal, daß zwar das Heil in

...ner thatsächlichen Wirklichkeit niemals ohne Geschichte zu Stande ...mmen kann, d. h. ohne eine allmählich im Verlaufe zeitlicher ...twicklung angesammelte und erworbene Erfahrung im Gesammt...en der Menschheit ebenso wie im Leben des Einzelnen, zum Andern ...er, daß der subjective Heilsbesitz und das subjective Heilsbewußt...n, wieder im Einzelleben sowohl, als in größern oder kleinern ...emeinschaftskreisen, niemals abhängig sein könne von einzelnen ...eschichtsthatsachen als solchen, daß vielmehr diese letzteren in ...rem bleibenden oder vergänglichen Werthe nur nach Maßgabe des ... sie eingegangenen und durch sie veranschaulichten geistigen, näher ...ligiös-sittlichen Gehaltes gewürdigt werden können. Das, was ...s Object eines lebendigen Heilsglaubens zu werden vermag, kann ...emals das Geschichtliche in seiner äußeren empirischen Thatsäch...keit sein, sondern immer nur das, was in und mit dem Ge...schichtlichen an's Licht getreten ist, der ewige, substantielle Gehalt ...r Heilswahrheit selbst und die reale Macht dieser Wahrheit zur ...eckung und Kräftigung unseres höheren Lebens. Und eben hier...s ergibt sich weiter die Nöthigung, die innere religiös-sittliche ...ahrheit von ihrer bestimmten, äußerlich geschichtlichen Erscheinungs...rm, mit welcher sie zwar für die Vorstellung verschmolzen, aber ...rum noch nicht identisch ist, sorgfältig zu scheiden, und weder das ...eschichtliche ohne Weiteres für die „Idee" als solche zu nehmen, ...ch auch den ewigen Gehalt der „Idee" zu einem äußerlichen und ... dieser seiner Aeußerlichkeit immer mit einem Momente des Zu...lligen behafteten Vorgange herabzusetzen. Denn wenn auch eine ...eitere Forschung ergeben sollte, daß doch auch das „Geistige" oder ...e „Idee" in ihrer Selbstentfaltung für das Bewußtsein selbst ...ieder eine Geschichte hat, namentlich aber auf religiösem Gebiet ...s Werden und Wachsen des Heilsbewußtseins und Heilsbesitzes ...rmöge der eigenthümlichen Beschaffenheit dieses Heils immer nur ... persönlichen Leben der Menschheit und vermittelst persönlicher Träger zu Stande kommen kann, so ist von dieser — in der Idee selbst begründeten — Geschichtlichkeit doch noch ein weiter Weg zu den zufälligen Einzelthatsachen, mit welchen sie in der unmittelbaren Erscheinung verwoben ist. Die allerdings unabweisbare Einsicht in die Nothwendigkeit des Geschichtlichen in jener Beziehung

kann und darf uns daher nicht ohne Weiteres nöthigen, auch die zufällige empirische Hülle als gleich wesentlich und unentbehrlich mit in den Kauf zu nehmen. Ja selbst die Anerkennung des Geschichtlichen in jenem ersteren Sinne ist wohl von der vollen und bewußten Aneignung des Heils als eines vollkommenen Ganzen, nicht aber von jedem religiös-sittlich werthvollen Heilsglauben überhaupt unabtrennbar.

Nach allen diesen Beziehungen hin können wir uns mit der Grundtendenz Weiße's nur einverstanden erklären und demselben — abgesehen von der specielleren Formulirung — die in der Hauptsache völlig richtige Stellung des Problems ebenso wie die Hervorhebung der richtigen Gesichtspunkte für die Lösung desselben nachrühmen. Insbesondere wissen wir uns mit ihm in dem Streben Eins, den Proceß der Wiedergeburt des Heilsglaubens und des Heilserwerbs von der kirchlich-dogmatischen Einengung dieser Begriffe zu befreien, und in einen universelleren heilsgeschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen, in welchem dem historischen Christenthume zwar jedenfalls die Bedeutung der bleibend höchsten Entwicklungsstufe gebührt, aber ohne daß nun die lebendige Theilnahme an dem Heile in jedem Sinne von der Zugehörigkeit zur äußeren kirchlichen Gemeinschaft der Christen oder von dem bewußten Bekenntnisse zu Jesu dem Hellande abhängig wäre. Vielmehr ist auch Referent der Ueberzeugung, daß die specifische Dignität der christlichen Religion überhaupt und der Person Jesu Christi insbesondere nur dadurch wissenschaftlich begründet werden könne, daß das allgemein Religiöse in dem eigenthümlich Christlichen als mitgesetzt, dieses aber als der höchste und allseitig genügende Ausdruck von jenem erkannt werde. Eben hieraus ergibt sich freilich für uns die weitere Folgerung, daß in demselben Maße, als die Heilserkenntniß und Heilserfahrung der Menschen, und zwar ebensowohl im individuellen als im gemeinsamen Leben sich steigert und vervollständigt, auch das allgemein-religiöse Bewußtsein und Leben in das positiv-christliche einmünden muß, und zu dem gläubigen Anschluß an die Person Jesu Christi als das lebendige Haupt der vollkommenen religiösen Gemeinschaft getrieben wird. Aber wie es Heilserkenntniß und Heilserfahrung in allen

ionen, wenn auch in sehr verschiedenen Graden gibt, nach
jabe des in ihnen organisirten Gehaltes religiöser Erfahrung,
t sogar eine Theilnahme an den Heilsgütern des Christen=
s möglich ohne ein persönliches Verhältniß zu Christus, und
wenigstens theilweises Erfülltsein von dem neuen durch Christus
ttelten göttlichen Leben, ohne daß das Bewußtsein dieses Leben
ücklich auf Christus zurückführte. Diese Wahrheit aber ist's,
e z. B. von Rothe durch die Unterscheidung der bewußten
er unbewußten Christlichkeit ausgedrückt wird, auf welche auch
e nur zum Vortheile der von ihm vertretenen Sache hätte
igehen sollen.

m besonderer Bedeutung aber ist nun weiter, daß Weiße
ll den religiösen Proceß nicht blos als einen im subjectiven
ßtsein des Menschen sich vollziehenden, sondern nur als die
tive Seite eines objectiven Processes, des Processes gött=
r Offenbarung oder der Selbstmittheilung und Selbst=
rklichung Gottes in der Menschheit betrachtet. Die Religions=
chte wird ihm zugleich zur Offenbarungsgeschichte, die ge=
liche Verwirklichung des Heils zur innerweltlichen Verwirk=
g des göttlichen „Charakterbildes“ oder zur Menschwerdung
göttlichen Sohnes. Grundvoraussetzung ist dem Verfasser
i mit Recht ein Begriff der Menschheit, welcher die Bedingungen
Möglichkeit der Ineinssetzung mit der Gottheit in sich schließt,
ils Hintergrund hiervon ein Naturbegriff, welcher die körper=
Substanz für das Leben des Geistes geöffnet zeigt und eben=
in der Wesenssphäre des Menschlichen überall offenen Raum
ür den Zugang des Göttlichen (III, 25). Die metaphysischen
ussetzungen seines Systems, insbesondere die Unterscheidung
innertrinitarischen Lebensmomente und der folgereiche Satz
er durchgängigen Doppelheit wirksamer Factoren, „göttlicher
pferacte“ und „menschlicher Werdethaten“, ermöglichen dem
sser die wissenschaftliche Durchführung dieser Grundanschauung
damit zugleich eine wirklich speculative Durchdringung des
chen Dogma's, welche überall den allgemeinen idealen Gehalt
tzteren in den Vordergrund stellt und erst von hier aus die

eigenthümliche Färbung und Gestaltung der sittlich-religiösen Idee im historischen Christenthum zu begreifen sucht.

In dem Abschnitte „der ideale Sohnmensch und der historische Christus“ (III, 87—409), mit welchem der parallele Abschnitt des ersten Bandes von der göttlichen Offenbarung im weiteren und im engeren Sinne (I, 76 ff.) zu vergleichen ist, beschreibt der Verfasser die Geschichte des religiösen Bewußtseins in der Menschheit als einen theogonischen Proceß, dessen Resultat die Verwirklichung der allgemeinen Idee der Sohnmenschheit im menschlichen Geschlechte ist, oder des lebendigen, mit der Fülle der ethischen und ästhetischen Attribute des Göttlichen ausgestatteten Ebenbildes der Gottheit (III, 27). Der Begriff des „Sohnmenschen“ ist nach dem Verfasser innewohnendes Attribut der realen lebendigen Persönlichkeit aller solchen Geschöpfe, in welchen durch geistige Wiedergeburt die lebendige Auswirkung des Ebenbildes der Gottheit erfolgt ist (III, 30). Der Eintritt desselben in die Welt bezeichnet die Vollendung der Schöpfung als reale Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur, welche der Verfasser vorzugsweise in der Mittheilung der „ἰδιώματα des Sohnes“ an die Menschheit, d. h. (nach seiner Auffassung des innertrinitarischen Sohnes als des innergöttlichen Charakterbildes oder der „Natur in Gott“) der ästhetischen Eigenschaften, vor Allem der Herrlichkeit oder der im göttlichen Lichtglanze strahlenden unsterblichen Leiblichkeit wiederfindet. Abgesehen von der hier ebenfalls wieder hervortretenden Physicirung des Ethischen, deren Wurzeln bis in den Gottesbegriff des Verfassers zurückgehn, ist auch bei diesen Begriffsbestimmungen klar, daß das unterscheidende Wesen des Sohnmenschen hier nicht sowohl das specifisch-religiöse Element, oder die Einheit des persönlichen Selbstbewußtseins und Lebens mit Gott als vielmehr die objective Gottebenbildlichkeit in ihrem allgemein-ethischen und namentlich ästhetischen Gehalte ist. In diesem Urtheile kann uns auch das Bestreben des Verfassers nicht irre machen, in der Religion der heidnischen Völker, insbesondere der Hellenen, die Dynamis zur Entelechie ihrer sittlichen Lebensordnungen, die lebendige Initiative zu Allem zu erkennen, was das classische Alterthum an echt menschlichem sittlichem Werthe und damit nothwendig verbundenen Heile

[..]laß. Denn gerade die hellenische Religion bewegt sich auch nach [de]r eigenen Ausführung des Verfassers überwiegend im ästheti[sc]hen Gebiet; ihr Object ist nicht die göttliche, sondern die „gott[me]nschliche“ Persönlichkeit, diese aber nicht im specifisch-religiösen, [so]ndern im ästhetischen Sinne charaktervoller Schönheit. So gewiß [ab]er in den ethischen Religionen die mythenbildenden Mächte, die [et]hischen (politischen, socialen) Ideen dieser Völker ihre sittlichen Le[be]nsordnungen sind, welche auch auf göttlicher Ordnung, auf reli[giö]ser Erfahrung und göttlicher Offenbarung beruhen, so ist doch [ge]rade das specifisch-religiöse Element, die lebendige Beziehung aller [si]ttlichen Lebensmomente auf das Gottesbewußtsein, hier noch [vö]llig unter der Hülle des ethischen und ästhetischen Lebensgehaltes [ve]rborgen und erscheint als eine heilsbewirkende Macht nur info[fe]rn und insoweit, als sich in jenen Mythologien „die geschichtliche To[ta]lität des sittlichen Lebensinhaltes der Völker“ ausprägt, während [üb]erall, wo bei ihnen das Religöse als solches gesetzt und zum [G]egenstande ausdrücklich darauf gerichteten Nachdenkens erhoben wird, [da]sselbe vorwiegend als eine Trübung und Hemmung des Heilsbesitzes [un]d Heilsbewußtseins erscheint, wie dies im Grunde auch Weiße selbst [ni]cht in Abrede stellen kann (vgl. III, 242). Und insofern kann der [An]theil des griechisch-römischen Heidenthums an der Verwirklichung [de]r Idee gottebenbildlicher Menschheit doch nur auf die Seite des [„W]eltbewußtseins“ im Unterschiede vom Gottesbewußtsein zu stehen [ko]mmen, oder in der Entwicklung des Ideals „schöner Menschlich[ke]it“ (im Sinne unserer classischen Dichter) gefunden werden, wel[ch]es freilich zur objectiven Gottebenbildlichkeit ganz wesentlich mit[ge]hört und ohne welches auch das subjective Gottesbewußtsein der [co]ncreten Fülle und der lebendigen Bethätigung in der Auswirkung [ei]nes sittlich-gediegenen Lebensgehaltes ermangelt. Gerade jene [V]erflüchtigung des specifisch-religiösen Gehaltes in das immerhin [di]e Immanenz eines Göttlichen offenbarende — allgemeine Ethische [un]d Aesthetische hat aber den Verfasser dahin geführt, die Bedeutung [de]r alttestamentlichen Bundesreligion für die Verwirklichung [de]r göttlichen Sohnschaft im Vergleiche mit der Religion der Grie[ch]en allzugering anzuschlagen, ja sogar der letzteren, wie es den [A]nschein nimmt, einen höheren Werth zuzugestehn (vgl. bes. III, 272).

Abgesehen von diesen Ausstellungen bieten die Erörterungen über den mythologischen Proceß, über den immanenten Zweck und den ethischen Inhalt der Mythenbildung, über die Mythologie selbst als eine Ordnung zum Heile jener Völker, desgleichen über das hellenische Mysterienwesen und über die Ausscheidung des ästhetischen Elementes von dem specifisch-religiösen, welche sich einerseits im Kunstleben, andererseits in der philosophischen Speculation vollziehen, eine reiche Fülle der bedeutendsten und fruchtbarsten Bemerkungen. Auch in dem, was über die alttestamentliche Offenbarungsreligion und ihren specifischen Unterschieden von den mythologischen Religionen gesagt wird, ist sehr vieles Beachtenswerthe, wie denn überhaupt schon dieses von Werth ist, daß die Entwicklungsgeschichte der Religionen einmal unter einen ganz andern Gesichtspunkt gestellt wird als den der hergebrachten Kategorien.

Mit besonderer Ausführlichkeit ist natürlich die Frage nach dem Verhältnisse des idealen Sohnmenschen zum historischen Christus behandelt. Die dogmatischen Bestimmungen von der communicatio idiomatum, von der zweiten trinitarischen „Person" als dem Subjecte der Menschwerdung, von der Präexistenz des Sohnes auch nach den „den Begriff der Menschheit constituirenden Momenten", von dem stellvertretenden Leiden des Gottmenschen, seinem Kampfe und Siege über die Mächte der Finsterniß, vom Stande der Erhöhung und Verherrlichnng und von dem königlichen Amte des Sohnes werden nicht auf den historischen, sondern auf den idealen Christus bezogen und dabei ausdrücklich die Vorstellung bestritten, daß die „Form der persönlichen Geschlossenheit in der Einheit einer selbstbewußten Ichheit" an und für sich selbst „ein Attribut des ewigen Sohnes sei" (III, 110). Die hier entwickelten Gedanken hat der Verfasser in der Hauptsache schon in seiner „Christologie Luther's" ausgeführt.

Vorbehaltlich einer näheren Verständigung über das Verhältniß des idealen zum historischen Christus räumt Referent die Nothwendigkeit ein, die allgemeine Idee der „Sohnmenschheit" von ihrer Verleiblichung in der geschichtlichen Person Jesu Christi ausdrücklich zu scheiden, also den Gottmenschen in seiner geschichtlichen Verwirklichung erst als Potenz und darnach erst als Person zu

greifen. Doch müssen wir uns (auch abgesehen von der sprachlich unmöglichen Deutung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als des „Gottessohnes, welcher Mensch ist") gegen die vom Verfasser freilich auch in der philosophischen Dogmatik wieder mit besonderer Emphase vorgetragene Ansicht verwahren, als ob jene Idee in der persönlichen Lehre Jesu den bewußten, von seiner Person ausdrücklich geschiedenen Hintergrund aller seiner Aussagen über den Menschensohn bilde, ja sogar an vielen Stellen, wie namentlich in den eschatologischen Reden, ausschließlich unter dieser Bezeichnung verstanden sei (III, 27 ff. 32 ff. 42 ff. 53. 63. 91 ff. u. ö.). Das Wahre an dieser exegetisch durchaus unhaltbaren Behauptung ist dieses, daß Jesus überall in seinem persönlichen Sohnesverhältniß zu Gott zugleich dessen allgemeinen sittlich-religiösen Gehalt oder die normale Idee der Sohnschaft anschaut, welche sich, unbeschadet seiner persönlichen Dignität als Begründer des Gottesreiches in allen lebendigen Gliedern desselben zu verwirklichen habe, wobei die weitere, übrigens auch nur bejahend zu beantwortende Frage, ob er die Zukunft dieses Reiches, insbesondere das Weltgericht, an seine persönlich-sichtbare Wiederkunft gebunden habe, von keinem unmittelbaren religiösen Interesse ist.

Die nähere Verhältnißbestimmung zwischen dem idealen „Sohnmenschen" und dem historischen Christus hängt nun von der Vorstellung ab, welche man sich über das Verhältniß der specifisch-christlichen Heilsvermittlung zu dem Heilsprocesse in der Menschheit überhaupt bildet. In der Entwicklung des Verfassers ist hier zunächst noch einmal des n e g a t i v e n Momentes zu gedenken. Für die Theilnahme am Heil hat keine andere Bedingung zu gelten, als die „Wiedergeburt des innersten Selbst durch die Mächte des Heils" die von nichts Historischem abhängig ist (III, 68). Wie das Heil selbst, so darf also auch der heilbringende Glaube und die „vollkräftige Heilsgewißheit" an keine bestimmte geschichtliche Objectivität festgebunden werden (S. 461. 477). Das Himmelreich nimmt daher nicht erst mit dem „persönlichen Sohnmenschen" seinen Anfang: die Gnadenwirksamkeit ist nicht auf das geschichtliche Christenthum eingeschränkt (S. 84 ff. 448), und der Satz, daß allein in dem Glauben an den historischen Christus das Heil sei,

obwohl in seinen Wurzeln zurückreichend bis in die Apostelzeit, ist heutzutage nur ein gedankenloses Schibbolet oder der Ausdruck theologischer Engherzigkeit (S. 85. 423). Der erste und eigentliche Urheber des Heils ist vielmehr der ideale Sohnmensch (S. 415), dessen Vermittlerrolle eine nur ideale, auch die Nichtbekenner des historischen Christus nicht ausschließende ist (S. 91). Und wie der ideale Sohnmensch auch schon in der heidnischen Welt sich wirksam erweist, so ist der Proceß der Menschwerdung des Sohnes überall und immer derselbe (S. 19 ff. 121), die Erhebung der nur natürlichen Menschheit zur pneumatischen durch den Act der Wiedergeburt oder die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes durch einen Doppelact göttlicher und menschlicher Thätigkeit (S. 91 ff.).

Die positive Bedeutung des historischen Christenthums knüpft sich nun für den Verfasser zunächst ganz allgemein an den Begriff der religiösen Erfahrung (I, 15 ff.), als einer geschichtlich in der Menschheit sich entwickelnden und auf Grund des entsprechenden Processes göttlicher Offenbarung stufenweise sich vereinigenden vertiefenden und bereichernden. Hiermit scheint also das Gebiet, innerhalb dessen die specifische Eigenthümlichkeit des Christenthums wurzeln muß, nicht sowohl das Gottesbewußtsein als solches, oder das theoretische Wissen um die göttliche Offenbarung als vielmehr die Beziehung des Gottesbewußtseins auf das Selbstbewußtsein und das derselben zu Grunde liegende reale persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott zu sein. Indessen tritt gerade diese Betrachtungsweise bei der näheren Erörterung über das historische Christenthum in die zweite Linie. Dafür macht sich ein doppelter Gesichtspunkt geltend: einmal das objective Bewußtsein der Heilsgemeinschaft als solcher, oder die Offenbarung der innerhalb der vorchristlichen Religionsentwicklung noch verhüllten Idee des göttlichen Reichs, und zum Andern die ausdrückliche Beziehung des Heilsbewußtseins auf die menschliche Sünde, ohne welche der historische Christus überhaupt nicht erschienen wäre.

In ersterer Hinsicht wird der schon im ersten Bande (S. 106) aufgestellte Satz weiter durchgeführt, Jesus Christus sei Der, welcher die Idee des höchsten Gutes oder des Himmelreichs zuerst in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit sich und den

[Re]inigen zum Bewußtsein gebracht und hiermit zugleich die klare [E]insicht in die negativen und positiven Bedingungen für den Ein[tr]itt in das Himmelreich eröffnet habe. Allerdings fügt nun der [Ve]rfasser gleich das hinzu, daß der Gewinn jenes doppelten Be[w]ußtseins in Christus nicht blos ein Act des Erkennens, sondern [zu]gleich eine sittliche That, die That eines Willens sei, welcher [si]ch durch sie sich als Eins mit dem Göttlichen bewährte. Aber [di]e „Bewußtseinsthat“ steht dem Verfasser doch immer in erster [Lin]ie, und so oft und nachdrücklich es auch hervorgehoben wird, die [Le]hre Jesu Christi sei zugleich Leben, seine Erkenntniß zugleich [le]bendige Erfahrung, die Bewußtseinsthat zugleich ethische Werde[th]at (z. B. III, 414), so fällt doch überall auf die erstere Seite [de]r Hauptaccent. So nimmt die Erörterung über die specifische [Di]gnität des historischen Christus überall von seinem „Offenbarungs[be]wußtsein“, genauer von seiner Lehre und deren objectiven Wahrheits[ge]halte den Ausgang; so wird auch, wo von der Ausprägung seines [G]ottesbewußtseins im subjectiven Seelenleben, im Selbstbewußtsein, [G]emüth und Willen die Rede ist, die Betrachtung doch immer [wi]eder auf das Theoretische daran, auf die volle Wahrheit des [G]ottes- und Heilsbegriffs, hingelenkt (S. 321. 325 f. 412 ff. [6]59 ff. 707) und die Feststellung der Heilsordnung durch ihn [au]f Begriff und Bewußtsein reducirt (S. 412. 415); so wird die [in] Jesu verwirklichte reale Gottmenschheit (S. 33. 55. 97 f.) oder [di]e in ihm erfolgte „Zusammenfassung der in die Menschheit hinein[ge]borenen Natur- und Willenskräfte der Gottheit“ (S. 293. vgl. [S]. 297. 326) doch wieder vorzugsweise als eine Zusammenfassung [im] „Bewußtsein“ bezeichnet, und da, wo der reale Gehalt der [ge]nialen Begabung Jesu entwickelt wird, erfahren wir wieder, der [G]enius Jesu habe sich nach Innen durch die Hoheit, Tiefe und [F]ülle der religiösen Erkenntniß, nach Außen durch den Stil [s]einer Rede oder seines Lehrvortrages bethätigt (S. 329; vgl. S. 326). Hiermit hängt weiter zusammen, daß als Ziel des Berufes Jesu vorzugsweise die Heranbildung eines Jüngerkreises be[ze]ichnet wird, als Pflanzschule jener Gemeinde der Gläubigen, welche sich über den ganzen Erdkreis verbreiten sollte (S. 342), was doch wohl nur die Deutung zuläßt, daß es Jesu vornehmlich

um Verbreitung und Sicherstellung des ihm aufgegangenen Wissens von Gott und dem Wesen des göttlichen Reiches zu thun gewesen sei. Bei dieser doch überall hindurchblickenden Grundanschauung werden wir uns freilich nicht wundern dürfen, wenn dem Verfasser „die Frage, wie der Urheber des Christenthums persönlich den von ihm verkündeten Heilsbegriff begrenzt habe", für eine „Lebensfrage" seiner theologischen Grundanschauung gilt (S. 262), und wenn wir ihn nun überall bemüht sehen, den theoretischen Lehrvortrag Jesu im Sinne seines humanistisch erweiterten Heilsbegriffes zu verstehen, und in denselben diejenigen religions- und geschichtsphilosophischen Ideen hineinzudeuten, deren Durchführung dem Verfasser selbst besonders am Herzen liegt.

Mit dem Allen soll allerdings das ethische Moment so wenig verleugnet werden, daß es der Verfasser vielmehr wiederholt und sehr nachdrücklich hervorhebt (vgl. z. B. S. 305. 518 u. ö.). Neben die „Bewußtseinsthat" tritt die „Leidensthat", welche beide in Wechselwirkung stehn (S. 414); die Bewußtseinsthat ist der Schlußpunkt einer Reihe innerer „Erlebnisse" (S. 297) und ausdrücklich heißt es, daß das Bewußtsein Jesu zugleich wieder durch sein Sein bedingt gewesen sei (S. 414). Aber gerade dieses Sein wird doch nirgends eingehender entwickelt, am wenigsten nach seiner specifisch religiösen Beziehung als ein reales Leben in Gott in seiner gediegenen Substantialität, als vollkräftige Bezogenheit seines Selbst- und Weltbewußtseins auf das Gottesbewußtsein. Daher wird auch die Frage nach der „Sündlosigkeit" Jesu ausdrücklich als eine untergeordnete behandelt, nicht etwa weil der Verfasser sie glaubte verneinen zu müssen, sondern weil er darin nichts für den Heiland Charakteristisches findet (S. 314). Doch hebt er allerdings ganz richtig hervor, daß der negative Begriff abstracter Unsündlichkeit nicht haltbar sei: nicht die Abwesenheit jeder Versuchung im Innern des Gemüths, sondern die Freiheit dessen, was die Persönlichkeit als solche ausmacht, d. h. der Willenssubstanz von der Befleckung durch die Sünde, mache das Wesen „wirklicher Schuldlosigkeit" aus. Und auch darin werden wir ihm beistimmen können, daß es auch hiermit noch nicht gethan gewesen sei, der vollständige Sieg über die Sünde des Geschlechts vielmehr nur durch eine

selbstbewußter Willensthaten errungen werden mußte, „die
nmal und nicht wieder gethan werden konnten“ (S. 315).
nsowenig wollen wir natürlich bestreiten, daß das in Jesu
) mit urkräftiger Fülle in die Welt getretene gottmenschliche
bewußtsein und Leben auch als solches zugleich Princip einer
oen Gotteserkenntniß und zwar ausdrücklich auch ihrer denk-
chsten und reinsten Entwicklung sei. Nur daß uns abweichend
Berfasser jenes immer an erster, dieses nur an zweiter Stelle
zu kommt, was mit unserer schon mehrfach hervorgehobenen
enz in den metaphysischen Grundbegriffen und weiter in der
sung von dem Wesen der Religion überhaupt zusammenhängt.
hen hiervon stimmen wir dem Verfasser ausdrücklich darin
is eigenthümliche Werk Jesu Christi, von welchem die Be-
g seiner Person unabtrennbar ist, vor Allem in der durch
fenbar gewordenen Idee des Himmelreiches, d. h. der als
für die Menschheit zu einem Gegenstande bewußter Erfah-
gewordenen Heilsgemeinschaft zu sehn, wobei wir nur den
ı — aber freilich principiellen — Vorbehalt machen müssen,
Heilsgemeinschaft zuerst wieder als realen Gehalt unmittel-
religiöser Erfahrung und erst abgeleiteter Weise als Object
lscher Erkenntniß zu betrachten. Und ebenso erkennen wir in
ederholt dargebotenen Erörterungen über das persönliche „Cha-
ild Jesu“, über die Hauptmomente, um welche seine persönliche
sich bewegt, über die unmittelbare geschichtliche Bedeutung
Leidensthat, und in Vielem, was über seine „geniale Bega-
gesagt wird, einen in allem Wesentlichen bleibenden Gewinn
e theologische Wissenschaft an. Insbesondere aber wissen wir
it dem Verfasser in der speculativen Grundanschauung Eins,
er allgemeine, in dem religiösen Bewußtsein und Leben sich
hende Proceß der Menschwerdung des ewigen Sohnes in
ealen Gottmenschheit und in dem seinem specifisch-religiösen
te nach vollendeten „Offenbarungsbewußtsein“ Jesu Christi
persönlichen Höhenpunkt erreicht habe, der „persönliche Sohn-
)“ also Derjenige sei, in welchem das volle gottgeeinte und
mbildliche Leben ein Gegenstand concreter Anschauung und
rung für die gesammte Menschheit und zugleich das schlechthin

zureichende Princip aller weiteren menschlichen Gemeinschaftbildung
und aller weiteren Entwicklung innerhalb dieser Gemeinschaft gewor-
den sei. Nur eine solche Speculation wird im Stande sein, dem
immer unwiderstehlicher sich regenden Bedürfniß nach einer acht
menschlich-geschichtlichen Auffassung der Person Jesu gerecht zu
werden und doch zugleich den bleibenden Wahrheitsgehalt der vom
Verfasser scharf, aber zutreffend kritisirten orthodoxen Christologie
sicher zu stellen. Und ausdrücklich in diesem Sinne müssen wir,
trotz unseres fast durchweg abweichenden Urtheils über historische
Einzelfragen, die Darstellung des Verfassers als einen höchst be-
achtenswerthen Beitrag zu den dermalen wieder in lebendigen Fluß
gebrachten Untersuchungen über das Leben und das Charakterbild
Jesu bezeichnen.

Was nun die bleibende Bedeutung der geschichtlichen Person
Jesu Christi für das fromme Bewußtsein betrifft, so beruht sie
dem Verfasser darin, daß durch ihn „die Heilsordnung festgestellt",
„die bestimmte Richtung und Gestalt für den Proceß der Heils-
beschaffung in unserm Geschlechte gewonnen ist, in welchem dieser
seitdem im Großen und Ganzen dieses Geschlechts wie in dessen
einzelnen Gliedern mit ununterbrochener Stetigkeit ihren Fortgang
nimmt" (S. 410). Hierin liegt näher das doppelte Moment,
daß durch Jesus einmal die volle Einsicht in das Wesen der uni-
versellen Heilsgewinnung und zum Andern die Gründung der
sichtbaren und äußern Kirchengemeinschaft vermittelt ist (vgl. S. 411).
Letztere ist die bewußte Trägerin der überall und immer schon vor-
handenen Heilsidee, innerhalb deren der so zu sagen gegenständliche
Heilsglaube in organische Wechselbeziehung zur Geschichte tritt. In
der Person des geschichtlichen Christus schauten schon die ersten
Jünger die Idee des ewigen Sohnmenschen an. In seiner Leidens-
that kam ihnen das stellvertretende Leiden des pneumatischen Men-
schen für den natürlichen, in dem gottgewirkten Glauben an seine
Auferstehung und Erhöhung zum Vater die königliche Herrlichkeit
des idealen Sohnmenschen und sein Sieg über die Mächte der Fin-
sterniß, also der ideale Gehalt des Heilsbegriffs selbst, zum Be-
wußtsein (S. 49. 406 ff.). Nicht das Heil und die Heilsgemein-
schaft überhaupt, sondern nur das Bewußtsein davon sind bei

…t des historischen Christus. Sein Leben und Leiden dient so
…sagen als Illustration seiner Lehre, gewissermaßen auch als
…und der wiederhergestellten (folgerichtig wohl nur der als wieder-
…gestellt angeschauten) Heilsgemeinschaft, sofern die Menschheit in
ihr eigenes mit der Gottheit versöhntes Selbst erschaut". Aus-
…lich wird versichert, daß selbst eine „vollkräftige Heilsge-
…heit" außer aller Beziehung zu dem historischen Christus möglich
(S. 477). Dagegen wird anderwärts wieder gelehrt, daß
… vollständig seiner selbst und seines wahren Inhaltes bewußter,
der Gestalt, welche durch den Glauben der ideale Sohnmensch
Gemüthe der Gläubigen gewinnt, vollkommen sicherer
…ube nur möglich ist in der ausdrücklichen Rückbeziehung auf
historischen Christus" (S. 479). Beide Sätze werden wohl
zu vereinigen sein, daß nicht die Intensivität der subjectiven
…gewißheit als solcher, wohl aber die objective Reinheit und
…hrheit ihres Gehalts durch die Offenbarung in dem geschicht-
…en Christus bedingt ist, was ebenso wie alles eben Erwähnte
Voranstellung des Intellectuellen vor dem specifisch Religiösen
…eist, zu welcher die von dem Verfasser festgehaltene Grundan-
…nung nöthigt.

Ebendarum aber scheint uns im Christenthume Idee und Ge-
…te zwar richtig vom Verfasser auseinandergehalten, aber noch
… in genügender Weise auf einander bezogen zu sein. Die Be-
…ung der Person Jesu Christi geht freilich auch dem Verfasser darin
… auf, daß er als Typus und Symbol des idealen Sohnmen-
… und als Begründer der Gemeinschaft angeschaut wird, in
…her mittelst jener symbolischen Hülle die Idee der ewigen Sohn-
…ft zum Bewußtsein gelangt; aber die durch ihn und in ihm
…haulich gewordene Idee erscheint doch überall und immer als
…ptsache, während der in seiner Person verleiblichte substan-
…lle religiöse Lebensgehalt in den Hintergrund tritt.
…her kann auch der „vollkräftige Heilsglaube" dem Verfasser
…ter ablösbar erscheinen von Jesu Person, als dies der Natur
Sache nach möglich ist. Denn nicht der objective Gehalt
Heilswahrheit als solcher, sondern ihre subjective Rea-
…ung im zuständlichen Selbstbewußtsein und persönlichen Leben

ist das specifisch Religiöse an ihr. Es handelt sich in der Religion
nicht blos um eine „rein geistige Wahrheit" an sich und um deren
dogmatische Verkörperung in Mythen und sinnlichen Vorstellungen,
sondern ihr ist, wie es schon ein Anhänger der jüngeren Hegel'schen
Schule ganz richtig bezeichnet hat, ein Drittes wesentlich eigen, die
concrete „Beziehung der ewigen Wahrheit auf die Geschichte, die
nicht Mythus ist, die Anknüpfung der Idee an ihre geschichtliche
Verwirklichung in der welthistorischen Persönlichkeit des Religions-
stifters". Auch die freieste Kritik aller einzelnen Thatsachen stellt
die eine Grund- und Hauptthatsache immer heller in's Licht, „das
persönliche gottmenschliche Selbstbewußtsein Jesu Christi, die Er-
neuerung der Menschheit in ihm und die Stiftung vollendeter reli-
giöser Gemeinschaft durch den Gekreuzigten", alles dies aber — setzen
wir unsererseits noch ausdrücklich hinzu — zuerst als substantiell ge-
diegene Realität des persönlichen Lebens, und erst abgeleiteter Weise
als von der Persönlichkeit ablösbare „Idee".

Und hieraus ergibt sich für die religiöse Gemeinschaft auch
eine festere und innigere Beziehung zur geschichtlichen Person des
Erlösers, als man mit Weiße zugeben kann, wenn man ihn
nur als „ersten Träger" des freilich auch durch innere „Erleb-
nisse" vermittelten Offenbarungsbewußtseins, als den ersten voll-
kommen selbstbewußten Sohnmenschen, kurz als den primus inter
pares betrachtet. Das Erlösende in ihm an sich selbst ist freilich
nicht zunächst die Person, sondern das reale, in ihr verkörperte
Lebensprincip; aber das Gemeinschaft-Bildende ist die Person und
dies ist als die concrete Verleiblichung des absoluten Princips die
universelle Vermittelung. Als der „Mittler" hat er den eigen-
thümlichen, einzigartigen Beruf, den festen persönlichen Organisa-
tionspunkt für die allbefassende religiöse Gemeinschaft zu bilden,
welche ihrerseits als das lebendige Centrum aller sittlichen Gemein-
schaftskreise in der Menschheit diese alle zur Einheit des Princips
zusammenfaßt und dadurch jeden besonderen sittlichen Zweck und
jeden besondern Lebensberuf erst zur Wahrheit und Reinheit seines
Begriffes befreit. Gerade das religiöse Leben mit der ihm eigenen
Concentration des Bewußtseins und Lebens auf das Princip, im
Unterschied von der energisch-einseitigen Ausbildung einzelner Lebens-

gebiete, erfordert vorzugsweise die unmittelbar anschauliche Verleiblichung der Idee in der Person, diese innere Harmonie und sittliche Schönheit, dieses innere Bilden und Gestalten, diese mehr darstellende als erkennend oder bildend nach Außen gerichtete Thätigkeit. Und hieraus läßt sich weiter erklären, warum das Entwicklungsgesetz für das religiöse Leben im Einzelnen wie in der Gesammtheit ein anderes ist, als für das gegenständliche Erkennen oder für die praktische Sittlichkeit. Zwischen dem religiösen Leben und der religiösen Persönlichkeit besteht ein unmittelbarer, unauflöslicher Zusammenhang, während der Gedanke und die im äußeren Werke erlöschende That ungleich leichter ablösbar ist von ihrem persönlichen Träger. In der Religion ist die Persönlichkeit Alles, weil sie eben in dieser Concentration auf den innersten Kern und Wurzelpunkt alles persönlichen Lebens besteht.

Und aus diesem Grunde werden wir sagen müssen, daß aller außerchristliche Heilsglaube erst in der bewußten Anknüpfung an Christi Person seines vollen und ganzen Inhaltes mächtig wird und intensiv sie zu jenem Grade persönlicher Zuversicht gelangt, welche den Einzelnen, wenn er zum Leben im Ewigen hindurchgedrungen ist, je an der ihm persönlich gebührenden Stelle in den Organismus des göttlichen Reiches eingliedert, von welchem Jesus Christus für alle Glieder des Geschlechts gleicherweise das Haupt ist. Der Act der Wiedergeburt aber ist so wenig in Allen „derselbe“, daß er in jedem Einzelnen je nach seinem individuellen Lebensberufe durchaus individuelle Gestalt gewinnt. Und wie im göttlichen Reich auf die eigenthümliche Thätigkeit Aller gerechnet ist, also auch Keiner den Andern zu ersetzen vermag, so vermag noch weit weniger irgend welcher intellectuelle und sittliche Fortschritt im Gesammtleben der Menschheit die Person und unsere lebendige Beziehung auf die Person Dessen entbehrlich zu machen, welcher ein- für allemal der concrete Organisationspunkt für die allbefassende Gemeinschaft geworden ist.

Wie sich von diesem Gesichtspunkt aus das Verhältniß des Historischen zum Idealen doch vielfach noch anders gestalten dürfte, als es nach der Darstellung des Verfassers erscheint, kann hier ebensowenig gezeigt werden, wie es möglich ist, die hieraus für die

Begriffe der Erlösung, Wiedergeburt, Rechtfertigung u. s. w. sich ergebenden Consequenzen zu ziehen. Referent merkt daher nur im Vorbeigehn noch an, daß die angedeutete Stellung des geschichtlichen „Sohnmenschen" auch abgesehen von der Thatsache der Sünde ihre volle Bedeutung behält, wir also auch dem Satze nicht beistimmen können, es hätten ohne die Sünde „die Vorbedingungen gefehlt zur Steigerung der Intensität des Sittlichen (besser Religiösen) nur in Einer Persönlichkeit" (S. 399).

Weit kürzer können wir uns bei dem zweiten Merkmale fassen, welches der Verfasser für die Eigenthümlichkeit des geschichtlichen Christenthums aufstellt. Es ist dies eben die Beziehung auf die menschliche Sünde, ohne welche Jesus Christus nicht gekommen sein würde (S. 396. 398). Indem der Verfasser den allgemeinen Begriff des Heils von der Beziehung auf die Sünde sorgfältig zu trennen sucht (S. 72. 84. 351 f. 383 f. 388), ja sogar hinsichtlich des Begriffes der Gnade, selbst in seiner neutestamentlichen Fassung, den Zusammenhang desselben mit dem Begriffe der Sünde bestreitet, so erscheint die eigenthümlich-christliche Frömmigkeit, welche sich durch die Gegensätze von Sünde und Gnade hindurchbewegt, für das Zusammenkommen des Heilsbewußtseins gewissermaßen als etwas Zufälliges, nur als eine unter besondern Umständen erfolgte Modification des allgemein-sittlichen Heilsglaubens (S. 481). In den Verfassen schreitet noch weiter zu der Behauptung fort, nur der specifisch-christliche und kirchliche Heilsglaube, nicht der heilbringende Glaube in jedweder an und für sich möglichen und in den verschiedenen Phasen vor- und außerchristlicher Religionsentwicklung begründeten Gestalt ruhe auf dem Hintergrunde eines ausdrücklichen Sündenbewußtseins. Wird hier das Wort Heilsglaube im genauen Sinne als religiöser Glaube gefaßt und dabei von den ersten rohesten Formen der Naturreligion abgesehn, welche noch gar keine ethischen Elemente in sich aufgenommen hat, so ist diese Behauptung offenbar geschichtswidrig. Das Wahre daran ist lediglich dieses, daß erst im Christenthume das Sündenbewußtsein zu seiner vollen Innerlichkeit und Tiefe gelangt ist. Aber thatsächlich bildet es einen integrirenden Bestandtheil aller ethischen Religionen, nicht blos der alttestamentlichen, sondern namentlich auch der hellenischen

eine Religion kann ohne das Opfer sein, und überall, wo das religiöse Bewußtsein von der Gottheit nicht blos äußeres Wohlergehen, sondern auch Förderung der ethischen Lebensinteressen erwartet, nimmt der Cultus allerlei Weihen und Sühnungen in sich auf, um Schuld zu tilgen und den Zorn der Gottheit zu sänftigen, wenn menschlicher Frevel die ewigen, ungeschriebenen Gesetze verletzt. Von der alttestamentlichen Frömmigkeit aber bedarf es ohnehin keiner Nachweisung, daß sie sich durchaus um die Gegensätze der göttlichen Gnade und des göttlichen Zorns, der menschlichen Gesetzeserfüllung oder Gesetzesverletzung der Treue oder Untreue gegen den Bund, den Gott mit den Vätern gestiftet hat, bewegt. Andererseits hat allerdings die beziehungsweise Lostrennung des Heilsbegriffs vom Sündenbewußtsein auch im Christenthum selbst insofern ihr Recht, als jener sich nicht in der Austilgung der Sünde und Sündenschuld, dieser blos negativen Momente, erschöpft, sondern erst in der gottmenschlichen Lebensvollendung seinen positiven Inhalt gewinnt. Ja nicht einmal die negative Seite des Heilsbegriffs ist durch die Sündentilgung und Sündenvergebung vollständig bezeichnet, da zu derselben überhaupt die Befreiung des religiösen Bewußtseins und Lebens von den Fesseln der Endlichkeit und Naturbestimmtheit gehört. Und in dieser Beziehung gebührt der Weiße'schen Darstellung das unbestreitbare Verdienst, den Inhalt des Heils und der Heilsbeschaffung im menschlichen Geschlecht ungleich allseitiger erfaßt und entwickelt zu haben, als es der herkömmlichen Theologie zu geschehn pflegt.

Auf ein näheres Eingehn in den reichen Stoff, den namentlich der Abschnitt über „die Gemeinschaft des Glaubens und die christliche Kirche" (S. 410—654) zur Besprechung stellt, müssen wir aus Rücksicht auf den uns verstatteten Raum verzichten. Die Grundtendenz des Verfassers, die Begriffe Heilsgemeinschaft, Glaube, Rechtfertigung u. s. w. in ihrem bleibenden ethischen Gehalte zu erfassen, verdient ebenso entschiedene Anerkennung, als die Durchführung im Einzelnen mannichfache Bedenken erregt. Aber auch wer zu vielen Ausführungen des Verfassers — wie beispielsweise Referent zu der völligen Ineinssetzung von Wiedergeburt und Rechtfertigung, zu der Abhängigmachung des Sündenbewußtseins

vom bereits zu Stande gekommenen Heilsbewußtsein, und zu der doch auch hier überall durchblickenden Zurückstellung des specifisch-religiösen Elementes hinter das intellectuelle und praktisch-sittliche — nicht zu stimmen vermag, wird sich doch durch die überall selbständige und geistvolle Art, in welcher der Verfasser den überlieferten Lehrstoff bewegt, allseitig angeregt und dem Verfasser zu lebhaften Danke verpflichtet fühlen. Schon dies ist viel werth, daß ein so origineller Denker wie der Verfasser die einschlagenden kirchlichen Lehrstücke unter einem ganz neuen Lichte betrachtet und Seiten der Wahrheit hervorkehrt, die insgemein gar nicht beachtet werden. Als besonders bedeutend heben wir hervor die Erörterungen über „die sichtbare Kirche und die unsichtbare Heilsgemeinschaft", über „das Wort Gottes in Schrift und heiliger Ueberlieferung" und über „die Gemeinde und das Kirchenregiment", in welchen eine Fülle von Gedanken ausgesprochen und durchgeführt sind, welche in hohem Grade verdienten, in unser theologisches Denken allgemeineren Eingang zu finden.

Und so scheiden wir von dem gediegenen, in unserer dogmatischen Literatur epochemachenden Werke mit dem Wunsche, daß Keiner, dem es ernstlich um denkende Durchdringung und wissenschaftliche Neubelebung des christlichen Glaubensgehaltes im Zusammenhange mit allen edleren Bildungselementen unseres Zeitalters zu thun ist, dasselbe ungelesen bei Seite legen möge. Denn wieviel auch immer die wissenschaftliche Kritik gegen das Ganze oder gegen Einzelnes zu erinnern finde, es ist doch immer der Ausdruck eines wohlgerechtfertigten Selbstgefühls, wenn der Verfasser in dem Vorworte des dritten Bandes von dem, nun abgeschlossenen, Werke bemerkt, das Absehn dabei sei auf ein *κτῆμα εἰς ἀεί*, nicht auf ein *ἀγώνισμα εἰς τὸ παραχρῆμα* gerichtet gewesen.

Wien. R. A. Lipsius.

2.

ie christliche Ethik von Ph. Theodor Culmann, protestantischem Pfarrer in Speyer. Erster Theil. Stuttgart, 1864. Druck und Verlag von J. F. Steinkopf. XII u. 429 SS. gr. 8.

Der durch die Tiefe und Aufrichtigkeit seiner Frömmigkeit, durch
r hohen Flug seines Geistes, durch die wohlthuendste Rückhalts-
gkeit und Offenheit und durch eine sehr glückliche Darstellungs-
e ausgezeichnete Pfarrer Culmann ist ganz kurze Zeit nach Er-
inen des uns vorliegenden ersten Theils seines Werkes in die
igkeit abgerufen worden. Den zweiten Theil hat er wohl noch
worfen, aber nicht druckfertig zurückgelassen, und es fragt sich
r, ob derselbe noch zur Oeffentlichkeit gelangen wird. Glück-
erweise bildet jedoch schon dieser erste Theil, nach des Verfassers
ener Erklärung, bereits ein in sich abgeschlossenes, mithin schon
und für sich selbst eine gewisse Befriedigung gewährendes
nzes.

Als die Grundlage der Ethik hat man unstreitig zunächst die
tur des Menschen selbst, dann die Verhältnisse und Beziehungen
betrachten, in welchen er sich befindet. Sein wahres Wesen
det seine Gottebenbildlichkeit, und dieser zufolge steht er vor Allem
der bestimmtesten Beziehung zu Gott. Durch die Sünde aber
t er sich von Gott getrennt; die nächste Aufgabe für ihn wird
o diese sein müssen, zur Gemeinschaft mit Gott zurückzukehren.
o ist denn die Ethik, nach Culmann's eigenen Worten, „die
Wissenschaft der Lebensregeln, durch deren Befolgung der Mensch
n der Sünde erlöst und zum Bilde Gottes vollendet wird".
Der erste Theil derselben hat, unserm Verfasser zufolge, diese
egeln zunächst nur in Bezug auf den gottebenbildlichen Grund-
eb anzugeben, während der zweite Theil ebensolche Regeln in
etreff der natürlichen Triebe — des Leibes auf Nahrung und
eschlecht, der Seele auf Besitz, des Geistes auf Herrschaft —
stellen sollte.

Ueber diese Eintheilung können wir natürlich mit dem Verfasser nicht rechten, da wir ja von dem zweiten Theil eine nähere Kenntniß nicht besitzen. Was dagegen den ersten Theil betrifft, der uns wirklich vorliegt, so ist er durchaus asketischer Natur, wie denn auch Culmann von seiner Ethik sagt, daß in ihr, was ein Thomas a Kempis, ein Arnd, ein Scriver, ja was die ganze Erbauungsliteratur anstrebe oder beabsichtige, wissenschaftlich formulirt und principiell construirt werde. So gewiß aber die Asketik oder Mystik eng und innig mit der Theosophie verbunden ist, unleugbar auf ebendieser ruht: so ist denn auch die ganze Einleitung unseres Verfassers zu seiner Ethik theosophischen Inhalts. Er hat auch dessen gar kein Hehl; vielmehr erklärt er mit dem ihm eigenthümlichen Freimuth geradezu, daß die Theologie, sobald sie Wissenschaft werden und nicht blos Exegese und Geschichte bleiben wolle, der Philosophie nicht entbehren könne. Doch soll sie freilich nicht, wie dies bisher fast immer der Fall gewesen, unter dem Einfluß einer falschen Philosophie stehen, die unmöglich befruchtend, sondern vielmehr blos verflüchtigend, ja verkümmernd auf sie einwirken könne. Nur diejenige Philosophie ist ihm die wahre, welche das Christenthum in seiner ganzen ungeschmälerten Objectivität, so wie es in der Schrift und im Bekenntniß der Kirche enthalten ist, in sich aufnimmt, dann aber dasselbe tiefer, umfassender, universeller begründet, als dies dem bloßen Fachtheologen möglich ist. „Wer eine solche Philosophie gefunden hat", sagt er, „der kann Gott danken, denn er erfährt es, daß die fünf Brode und die zwei Fischlein, welche die Theologie mit knapper Noth aufbringt, zu einem Reichthum sich entfalten müssen, der Tausende sättiget."

Diese wahre Philosophie kann er unmöglich in demjenigen finden, was man zuletzt doch nur Weltweisheit nennen kann; sie begegnet ihm vielmehr in der Gottesweisheit, Theosophie. Er kenne, sagt er, eine andere und höhere Dynastieenreihe von Königen im Reiche des Geistes, als die eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel; sie ist ihm durch die Namen Jacob Böhme, St. Martin, Baader, Schelling in seiner spätern Entwicklung und durch Schaden bezeichnet. Während er zur seinem Christenthum allerdings durch Buße und Glauben, so sei er zu seiner

Theologie nicht zunächst durch Exegese und Geschichte, sondern durch die Philosophie ebendieser zuletzt genannten Männer gekommen, die doch nicht bloße Weltweise, sondern Gottesweise waren. Ihnen verdankt er denn auch den Begriff der Gottebenbildlichkeit im wahren und vollen Sinn des Wortes.

Es erscheint unserm Verfasser keineswegs angemessen, an dem Ebenbilde, wie die alten Dogmatiker thun, substantielle und accidentelle Merkmale zu unterscheiden und die ersteren darein zu setzen, daß der Mensch persönliches, wollendes, unsterbliches Ich sei, die letztere aber darein, daß er — im Paradiese — mit Weisheit, Heiligkeit u. s. w. ausgestattet gewesen. Damit, daß der Mensch Persönlichkeit, Ichheit ist, folglich Selbstbewußtsein hat, wird ja, wie er ganz richtig bemerkt, noch gar nicht angegeben, was für ein Selbst es ist, das da von sich weiß. Nicht, weil der Mensch freies, bewußtes, geistleibliches Ich ist, kann er Gottes Ebenbild genannt werden, sondern weil er Ebenbild ist, muß er, unter Anderm, auch ein solches Ich sein. In der That und Wahrheit ist er Gottes Ebenbild darum, weil ihm dieselbe Vaterhypostase eingepflanzt wurde, welche in dem überweltlichen trinitarischen Gott als uranfänglich zu denken ist. So gewiß nun aber, sagt Culmann weiter, der Vater, sohnlos gedacht, als Lücke des Sohnes und Geistes erscheint und ebendiese Lücke, da der Vater doch ein Personwesen ist, nicht als passive Leere, sondern als ein höchst positiver Hunger nach der im Sohn und im Geist sich ihm darbietenden Fülle aufgefaßt werden muß: so ist denn auch der Mensch, vermöge der ihm eingepflanzten Vaterhypostase, als ein Abgrund des Hungerns und Begehrens zu bezeichnen, der allein von Gott ausgefüllt werden kann; dabei ist ihm aber zugleich auch die Fähigkeit zuzuschreiben, diese in der That von Gott ihm zur Verfügung gestellte Fülle zu assimiliren.

Hiermit haben wir, dem Wesen nach, ganz vollständig die Erklärung unsers Autors über die Gottebenbildlichkeit des Menschen dargelegt und müssen nun freilich über dieselbe bemerken, daß wir sie zwar für richtig, aber doch nicht für zureichend halten können. Der Begriff, auf welchem sich uns die ganze Ethik auferbauen soll, hätte doch eine viel concretere, anschaulichere, überzeugendere Expo-

sition erfahren sollen, als die hier gegebene, die allen Denjenigen, welche nicht aus den Schriften eines Böhme und besonders eines Baader das hier Mangelnde sich zu ergänzen wissen, geradezu ungenießbar bleiben muß. Völlig rathlos läßt darum Culmann seine Leser doch nicht, indem er in seiner Entwicklung der Ethik selbst, ja schon im weitern Verlauf der Einleitung in dieselbe so ziemlich nachbringt, was er bei der eigentlichen Grundlegung zu bieten unterlassen hat. Ungemein ansprechend sind gleich seine Erörterungen über das Paradies, die natürlich auf die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen, als seines ursprünglichen Bewohners, ein helles Licht zurückwerfen.

Mit völlig einleuchtenden Gründen weist er hier die herkömmliche, geradezu kindische Auffassung des Paradieses zurück, als ob dasselbe blos ein schöner irdischer Garten gewesen sei. Nicht irdischer Natur war es, sagt er, sondern als die dem Ebenbild von Gott zugewiesene Wohnung mußte es nothwendig ebenso ein Gleichniß des Himmels sein, als der Mensch Gleichniß Gottes war. Eben hieraus begreift sich denn auch die Regel für die Ethik des Paradieses, die nicht, wie man gemeinhin annimmt, ein bloßes Verbot ist: „Von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen“, sondern vor Allem ein Gebot: „Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten.“ Der Mensch nämlich, als der personificirte Gotteshunger, war nothwendig darauf angewiesen, göttliche Fülle zu assimiliren. Und nicht blos sollte sein geistiges Wesen gespeist, sondern seine Geistesspeise auch fixirt werden; die Fixirung geistiger Zustände aber geschieht, wie denn Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist, gerade im Reiche der Leiblichkeit. Das hier dem Menschen gegebene Gebot entspricht also durchaus der hohen Würde desselben; es ist das große Gotteswort, auf dessen Erfüllung Alles ankommt, es deutet auf die eigentliche Centralthat des religiösen Verhaltens.

Dieser Erklärung des im Paradiese dem Menschen zu Theil gewordenen Gebotes wird natürlich die des Verbotes entsprechen müssen. „War der gebotene, nicht etwa blos gestattete Genuß der Paradiesfrüchte“, sagt Culmann, „ein Mahl der Vermählung mit himmlischen Geisteskräften und aß der Mensch an ihnen, wie später

auf dem Boden der christlichen Kirche, ein In, Mit und Unter geistiger Wesenheit, so sind wir berechtigt, in dem Baum der Erkenntniß, dessen Frucht verboten wird, eine entsprechende Tiefe geistigen Hinterhalts zu vermuthen. Wie Gott vorzugsweise in dem Baum des Lebens nur als selbstlose Gabe dem Menschen sich darbietet, so gelangt im Baum der Erkenntniß die satanische Fülle, nur zur bloßen Gabe depotenzirt, an den Menschen."

Diesen beiden Sollicitationen steht nun der Mensch gegenüber mit der Freiheit der Wahl; bevor es aber bei ihm zur eigentlichen Entscheidung kommt, tritt ein Ereigniß von den gewaltigsten Folgen dazwischen. Wie in Ansehung der Pflanzenwelt das Bauen und Bewahren des Paradieses, so war ihm in Bezug auf die Thierwelt die Namengebung, vermöge deren er die in jedem Gethier gleichsam verschüttete Idee hervorrufen und sie in ihm zur vollen Herrschaft bringen sollte, zur Aufgabe gemacht. Das bedauerliche Resultat aber dieser ersten Handlung des Menschen war kein anderes, als daß er von dem hohen Standpunkt, in welchen ihn Gott gesetzt hatte, zu weichen begann. In Folge der nähern Berührung, in welche er hiermit zur Thierwelt gekommen, tendirte er jetzt zu einer Art von Gleichstellung mit dieser. Die dualistisch-geschlechtliche Existenzweise der Thiere erschien ihm als eine ihm abgehende und wünschenswerthe, und Gott mußte sich dazu herbeilassen, dem durch die Schuld des Menschen in der Schöpfung ausgekommenen „Nichtgut" durch Bildung des Weibes abzuhelfen. Diese Vorstellungsweise theilen freilich gar viele Theologen nicht, indem sie in der Schöpfung der Eva einfach nur die Vollendung der Schöpfung finden wollen. Culmann aber weist, namentlich Professor von Hofmann gegenüber, die Unrichtigkeit ebendieser Annahme so schlagend nach, daß sie sich nicht weiter mehr wird halten lassen.

Was aber den Sündenfall selbst betrifft, so bringt unser Verfasser gleichfalls die entschiedensten Gründe dafür bei, daß derselbe unmöglich in der Uebertretung eines nur willkürlich dem Menschen von Gott auferlegten Gebotes, mithin nur in einem formalen Ungehorsam bestanden haben könne, und läßt hierbei seinem Unmuth über eine solche, die Bibel nur herabwürdigende Auslegung ohne

Scheu laut werden. „Was für eine Wissenschaft dies sein mag“, sagt er, „welche es für möglich hält, daß mit einem bloßen formalen Ungehorsam ein ganzes Heer von Uebeln wie mit einem Zauberschlag gegen die menschliche Natur entfesselt wird, braucht nicht gesagt zu werden. Die großartigen Realismen des göttlichen Wortes, die grundlegenden Vorgänge der Urzeit sinken bei solcher Behandlung auf eine Stufe des Kindischen und Läppischen herab, gegen das die heidnische Sage der Pandorabüchse ein Wunder von Tiefsinn wäre.“

Da der Baum der Erkenntniß eine Gabe des Satans war und in der Gabe der Geber selbst gebunden liegt, so hat sich der Mensch, indem er von der Frucht jenes Baumes kostete, mit dem Satan zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, mittelst jener Frucht nämlich, zusammengeschlossen. Mit dem Genusse der verbotenen Baumfrucht war jedenfalls der Anfang zur Assimilirung des Satans gemacht, und es gähret nun die Hölle in dem Menschen und steigt wie ein Rauch des Abgrunds aus der bereits assimilirten Gabe ein ganzes Heer widergöttlicher Regungen auf, die den Willen zur Aufnahme versuchen. Vor dem äußersten Verderben den Menschen zu bewahren, gab ihm nun aber Gott ein Object, in welchem seine Seele glaubend, liebend und hoffend ruhen konnte, die Verheißung des Messias, und ließ außerdem noch Maßregeln bei ihm eintreten, die den Zug zur Sünde, wenn auch nicht brechen, so doch schwächen und den Menschen erlösbar erhalten sollten.

Diese Maßregeln, die Verweisung an die irdische Nahrung, die Arbeit im Schweiße des Angesichts, die Verbannung aus dem Paradiese, über welches Alles sich unser Verfasser im Einzelnen sehr geistreich und belehrend vernehmen läßt, zielen dahin ab, zu verhüten, daß der Mensch, nachdem er sich in der Ursünde der Hölle zugewendet, nicht in senkrechter, kürzester Linie, sondern, nach dem Parallelogramm der Kräfte, nur in diagonaler Richtung ihr zustürze. Immerhin aber gelangt er, wenn auch auf langsamerem Wege, zur Hölle, falls er sich nicht bekehrt. Den maßgebenden Stoß zur Sünde hin hat jeder Mensch in seinem Stammhaupt empfangen, und wofern er ihn nicht bricht und mit aller Macht gegen seine reißende Gewalt ankämpft, wird er nothwendig zur Tiefe entführt.

Durch die Erlösung aber ist es ihm möglich geworden, die falsche Er-
[illegible]ltheit, die er in der Sünde aufgenommen hat, auszuscheiden und
[illegible]für die wahre mit dem Sohne in sich einzuführen. Ja, sagt
[illegible]ulmann, wie die vorhandene Speise den Appetit reizt, so der in
[illegible] Welt eingetretene Sohn die in jeder Menschenseele liegende
[illegible]aterhypostase. Sie drängt und treibt zum Sohne hin und äußert
[illegible] somit als Zug des Vaters zum Sohne. Ist aber der Mensch
[illegible]im Sohne angelangt, so hat er diesen zu assimiliren. Doch
[illegible] hiermit das Ziel noch nicht völlig erreicht, sondern es handelt
[illegible] dann erst noch darum, daß der Mensch auch zum Besitz des
[illegible]iligen Geistes gelange. In den hiermit angedeuteten Momenten
[illegible]llen sich aber die drei Tugendstufen dar, welche der Mensch zu
[illegible]limmen hat und deren Erörterung sowie die der drei ihnen cor-
[illegible]spondirenden Lasterstufen, die er eben auch herunterstürzen kann,
[illegible] ersten ausgeführt vor uns liegenden Haupttheil der Ethik un-
[illegible]res Verfassers bildet. Die erste dem Zuge des Vaters zum
[illegible]ohn entsprechende Tugendstufe begreift die Buße, zugleich aber
[illegible] den Glauben in sich, und Culmann, indem er die Buße als
[illegible] in Kraft des Erlösers erfolgende Ausscheidung der in die eben-
[illegible]ldliche Vaterhypostase eingeführten widergöttlichen Gabe als einen
[illegible]emischen Proceß höherer Art, im Gebiete des geistigen Lebens
[illegible] der Freiheit, darstellt, macht hier die treffende Bemerkung, daß
[illegible] Naturforscher von irgend einem Vorgang in der Natur eine
[illegible] durchaus sichere, weil schlechthin unmittelbare Gewißheit gewin-
[illegible]en könne, als von ebendiesem Proceß der Buße Derjenige, welcher
[illegible] derselben unterzieht. Was hier vorgeht, sagt er, erfolgt nicht
[illegible]ßer uns, auch nicht auf der Oberfläche unserer Haut, nicht auf
[illegible]er Netzhaut unseres Auges, nein, in uns, in unserer selbsteigenen
[illegible]eelensubstanz, in der Alles Nerv, Gefühl, Empfindung, Wissen
[illegible]. Wie ganz unwahr ist es also, wenn die Naturforscher be-
[illegible]haupten, die Objecte der christlichen Theologie könnten nicht gewußt
werden, seien nicht empirisch fest und sicher!

Im wirklichen Verlaufe aber der Buße enthüllt sich dem Men-
schen, sofern er sich der Bußpredigt von Seiten der Kirche und der
durch ebendiese in ihm erweckten Stimme des Gewissens zuwendet,
der ganze Greuel seiner Sündhaftigkeit. Was von uns erkannt

werden soll, bemerkt hier Culmann, das muß uns objectiv werden; so lange das Subject im Object befangen ist, beide noch nicht reinlich auseinander getreten sind, ist noch kein rechtes Wissen möglich. Die Buße ist ja nun aber gerade jener chemische Proceß, in welchem das Personwollen des Menschen von der Sünde sich losschält, und so wird denn der Büßende zunächst substanzlos und steht nun allerdings da als ein Armer, als ein Leidtragender, als ein Hungernder und Dürstender. Doch ist er als solcher, nach Matth. 5 und Luc. 6, bereits selig zu preisen, da die Gabe göttlicher Wesenheit jetzt eine zugerichtete Stätte in ihm findet, wo sie eingehen und ihm also nun die reichste Befriedigung zu Theil werden kann.

Jene Gabe zu gewinnen, bedarf es des Glaubens, der als ein Aufthun des Willens für dieselbe anzusehen ist und ebenso attractiv für das Heil, als die Buße repulsiv der Sünde gegenüber sich erweist. Wirklich sind diese beiden, der Glaube und die Buße, immer zu gleicher Zeit vorhanden und erscheinen dergestalt als gegenseitig sich bestimmende Kraftäußerungen, daß man kaum wird bestimmen können, welche von ihnen Ursache und welche Wirkung ist. Es kann aber die Buße freilich auch eine halbe oder mangelhafte sein, indem nämlich die Abkehr von demjenigen, welchem man bis dahin zugewendet war, nicht völlig, sondern mit einem bewußten Vorbehalt geschieht, und ebenhierin liegt nun eine schwere Gefahr, die Gefahr, der Heilsgabe, die den Preis des Glaubens bildet, völlig verlustig zu werden. Eine andere große Gefahr ergibt sich aus der Schwäche des Glaubens, die leicht zur Verzagtheit, ja zur Verzweiflung führt und nicht selten mit der völligen Abschüttelung des Joches Christi endet. Ein sehr bedenklicher Zustand ist endlich auch die krankhafte Reizbarkeit des Gewissens, die dem Kindheitsalter des neuen Lebens wohl natürlich sein mag, die aber doch in der Kraft des Glaubens, dessen Großartigkeit mit solcher selbstquälerischer Eigengerechtigkeit sich nicht verträgt, allmählich überwunden werden soll.

Dies die allgemeinsten Grundzüge der ersten Tugendstufe, in welche natürlich auch die Sündenvergebung und die Taufe hineinfällt. Was die Erörterungen über letztere betrifft, so ist es uns aufgefallen, daß hier jede, noch so leise Andeutung des realistischen

harakters dieses Sacramentes im Sinn eines E. Nägelsbach (siehe Rudelbach und Guerike's Zeitschrift für Lutherische Theologie und Kirche, Jahrg. 1849, S. 612 ff.) mangelt, dasselbe vielmehr bei unserm Verfasser ganz in der gewöhnlichen Weise durchaus spiritualistisch aufgefaßt erscheint. In Hinsicht auf die Sündenvergebung wird man ihm dagegen wohl Recht geben müssen, wenn er behauptet, daß dieselbe zur Zeit in der Kirche völlig abhanden gekommen sei. Eine wirkliche Sündenvergebung kann nämlich die bloß bedingungsweise Sündenvergebung doch nicht genannt werden; in der That begegnet uns aber dermalen doch nur letztere, nicht erstere, weil der prophetische Seherblick, vor welchem die Tiefen des menschlichen Herzens sich enthüllen müssen, mangelt.

Nachdem der Mensch auf der ersten Tugendstufe, dem Zug des Vaters folgend, durch Buße und Glauben zum Sohn gekommen ist, so hat er nun, und darin besteht die zweite Tugendstufe, bei dem Sohn auch zu bleiben. Die Macht des alten Wesens ist ja in ihm immerhin noch stark, so daß ebendiese Gemeinschaft von seiner Seite her fortwährend unterbrochen wird, folglich nur vermöge eines immer von Neuem wiederholten Ansatzes und Anlaufes aufrecht erhalten werden kann. Auch ist „das Object des Christenthums", wie Eulmann sagt, „so massenhaft und centnerschwer, daß der Gläubige es nur atomisirt sich aneignen kann". Je vollkommner die Assimilirung wäre, um so ununterbrochener würde sie allerdings erfolgen, um so kürzer die Dauer zwischen Aufnahme und Verarbeitung des Aufgenommenen sein. Es findet hier etwas Aehnliches bei uns Statt, wie bei unsern Mahlzeiten, die nicht so rasch auf einander folgen können, wie unsere Athemzüge. Der belebende Sauerstoff der Atmosphäre geht direct und ohne Umschweife durch die Lungen in unser Blut über; die Nahrungsmittel dagegen können erst auf längern Umwegen, in Folge der allmählichen Assimilirung mittelst des Verdauungsprocesses, in dasselbe aufgenommen werden.

Nächst diesem Verdauungsproceß kömmt aber bei der Assimilirung auch die Secretion in Betracht. Die Buße, diese Ausscheidung des Widergöttlichen, wird auf dieser Stufe in gesteigerter Weise fortgeführt. „Der Sauerteig des Christenthums versetzt die

Seele, wie unser Verfasser selbst sich hierüber vernehmen läß—
einen mächtigen Gährungsproceß, in welchem oft gewaltige
des alten Adam's, die unangefochten in verborgenen Tiefen r
hervorgespült werden." Wenn aber Culmann weiter dieser
tion nach unten eine Secretion nach oben entgegengestellt, so
uns der Ausdruck für dasjenige, was er hier ohne Zwei
Sinn hat, sehr übel gewählt. Wohl handelt sich's bei der
geburt oder Erneuerung des Menschen, die man als eine
sung, Vergöttlichung anzusehen hat, um eine Scheidung dess
von sich selbst. Von was er sich aber zu scheiden hat, ist das
seine Verkehrtheit, sein falsches, nicht aber sein wahres Ich, u
dieses kann an sich selbst gar nicht gedacht werden ohne eine Hin
gabe nach oben; als eine Secretion aber läßt sich diese Selbsthin-
gabe unmöglich bezeichnen.

Die nähere Erörterung der ganzen zweiten Tugendstufe erfolgt
in drei besondern Abschnitten. Zuerst wird hier das assimilirende
Subject und dessen Selbstthätigkeit in's Auge gefaßt, welche letztere
unser Autor, ganz in Uebereinstimmung mit dem Sprüchworte
„Bete und arbeite", im Gebete und im christlichen Wirken im engern
Sinn des Wortes findet. In der ungemein geistreichen und er-
wecklichen Abhandlung vom Gebet bespricht er besonders dessen
Schwierigkeit und deren Ueberwindung, dann die Einwürfe wider
das Gebet und stellt hierauf noch eine Gebetsscala auf. Daß er
von der wirksamen Kraft des Gebetes keine geringere Vorstellung
hegt, als wir dem Worte des Herrn zufolge haben sollen, erhellt
deutlich genug aus der Aeußerung: „Würde sich die Menschheit wie-
der auf die Kraft des Gebetes besinnen, so könnte hiermit die Welt
das werden, was sie ursprünglich sein sollte, ein durch gott
liche Freiheit regiertes Kunstwerk, während sie jetzt eine sich ab-
leiernde Maschine ist, die dem Feuer des Gerichts entgegeneilt."
Was aber die von Culmann aufgestellte Gebetsscala betrifft, so be-
zeichnet er als die unterste Sprosse derselben die Bitte um Ret-
tung aus einer äußern Lebensnoth, als die zweite das Gebet um
Sündenvergebung in Christo; die dritte ist ihm das Gebet um die
Aneignung Christi und die Ausgestaltung des neuen Menschen; als
die vierte stellt sich ihm die Fürbitte um das Wohl des Nächsten

fünfte endlich findet er in dem Beten nur aus großer Fen-
be, so daß sich der Mensch selbst nun blos als Mittel und
ediglich als Zweck ansieht.
un schon das Gebet als eine Thätigkeit, als ein Wirken zu
n ist, stellt unser Verfasser demselben unsere sonstige, zur
ation des Sohnes erforderliche Thätigkeit als christliches
im engern Sinn entgegen. Er beleuchtet dessen Schwierig-
ersucht, wobei eine noch tiefer gehende Erörterung wünschens-
gewesen wäre, seinen dramatischen Charakter nachzuweisen
ringt dann noch die Formeln des richtigen wie des unrich-
Wirkens zur Sprache. „Die Einheit", sagt er, „von Freiheit
othwendigkeit im Wirken des Menschen, von tiefster päda-
er Planmäßigkeit auf Seite Gottes, und dennoch wieder von
Rücksichtslosigkeit, welche die Ereignisse wie mit blinder fata-
er Nothwendigkeit sich abwickeln läßt, das träumerische In-
erspielen dieser gegensätzlichen Momente verleiht der Geschichte
Menschheit, wie des Einzelnen, den überaus tiefen Reiz des
tischen Charakters." Das ist an sich wohl ganz wahr; wie
h aber denken lasse oder wodurch es möglich werde, darüber
Ullmann einfach hinweg. Indem er jedoch die Formeln des
en, d. h. desjenigen Wirkens, bei welchem zwischen dem Wollen
s und dem des Menschen Uebereinstimmung herrscht, und
r die des unrichtigen Wirkens darlegt, fällt auf diesen dunkeln
einiges, nur freilich sehr schwaches Licht. Die eine Formel des
en Wirkens aber lautet: Gott will und der Mensch will auch;
ndere: Der Mensch will und Gott will auch. Der letztere
kann pädagogischer Art sein, so zwar, daß Gott dem
hen den Willen thut, damit der Mensch später Gottes
n thun möge. Auf der andern Seite kann aber die nämliche
el auch jene Höhe bezeichnen, auf welcher der Mensch so völlig
s Gottesbild verklärt ist, daß Gott ihm ebensowenig etwas
en kann, wie sich selbst. So war es bei Demjenigen, der
nicht schämt, uns seine Brüder zu heißen, wenn er Joh.
14 sprach: Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch Die bei
eien, die du mir gegeben hast.

So viel über den ersten Abschnitt, der vom assimilirenden Subject und dessen Thätigkeit handelt. Im zweiten Abschnitt wird uns dagegen das Object der Assimilation vorgeführt, welches kein anderes ist, als Christus selbst, der sich dem Gläubigen in seiner Kirche und zwar ebensowohl in dem gegliederten Organismus derselben, wie in den Gnadenmitteln, dem Wort und dem Sacramente darbietet. Sehr schön wird von unserm Autor der Gedanke ausgeführt, daß die Institution des Kirchenjahrs in der dramatischen Fünfheit ihrer Hauptfeste, Weihnachten, Charfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, nicht blos die Thatsachen unserer Erlösung in's Gedächtniß rufen wolle, sondern vielmehr an die Gemeinde die Aufforderung stelle, durch gläubiges Hineinimaginiren in den Herrn sich in die jeweilige Feststimmung zu versetzen und hiermit für das Sprechen des Herrn selbst zugänglich zu werden. Auf der andern Seite klagt er aber darüber, daß in der Kirche die Unmittelbarkeit nicht mehr zum Durchbruch gelange und man eben darum bei ihrem Gottesdienste nicht mehr, wie dies, 1 Kor. 14, 24 zufolge, in der apostolischen Zeit der Fall war, unmittelbar den Eindruck gewinnen könne, daß Gott hier gegenwärtig sei.

Höchst treffend bemerkt Culmann vom Schriftwort, daß dasselbe einen Verwesungsproceß der Entkleidung in uns durchmachen müsse. Seine zunächst historisch-exegetischen Hüllen müssen in unserm Innern gelöst und zersprengt werden; dann erst beginnt bei uns ein organisches Verwachsen desselben mit unserer Seelensubstanz, seine lebendige Aneignung bahnt sich an und erreicht immer höhere Stufen der Intimität. Ja, es wird dann in uns (Joh. 4, 14) ein Brunnen des Wassers, das in das ewige Leben quillet, und die Gewißheit, welche ebenhiemit bei uns erzielt wird, ist eine absolute und weit höhere, als diejenige, die durch noch so große, vor unsern Augen erfolgende Wunder bewirkt werden könnte. „Glaubet mir", sagt Christus Joh. 14, 11 zu seinen Jüngern, „daß ich im Vater und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen." Mit den Worten „glaubet mir" verlangt er von seinen Jüngern jene unmittelbare, unbedingte Glaubensgewißheit, die ihnen innerlich so fest stehen sollte, daß sie von den Werken

sehen können. Vermögen sie sich aber nicht sofort auf jene Höhe zu schwingen, so sollen sie sich eben an seine Werke halten, diese analysiren, summiren und an ihnen herum operiren, bis sich ihnen zuletzt eben jenes große Facit ergibt.

Das heilige Abendmahl faßt unser Autor natürlich nicht spiritualistisch. „Der Mensch“, sagt er, „lebt nicht von der Luft allein, oder mit andern Worten: Geist ist nur für den Geist vorhanden und nicht für den Leib; der Herr will aber auch ein Heiland des Leibes sein.“ Deswegen sollen aber doch, Culmann zufolge, Diejenigen nicht verworfen werden, welche das heilige Abendmahl nur als ein Gedächtnißmahl ansehen. Bei Paulus (1 Kor. 11, 23—25) und bei Lucas (22, 19) wird ja dasselbe wirklich als solches bezeichnet, offenbar Denjenigen zu Gute, welche dieser niedern Auffassung als einer Vorstufe zur höheren bedürfen. Abendmahlsgemeinschaft kann demnach offenbar auch mit Denjenigen stattfinden, die bloßes Gedächtnißmahl feiern, ebensogut, als überhaupt ein weiter geförderter Christ mit einem weniger geförderten dieselbe haben kann. „Was in der Abendmahlsformel selbst unirt erscheint, soll confessioneller Fanatismus nicht scheiden.“

Der dritte Abschnitt der Abhandlung über die zweite ethische Stufe breitet sich über die auf letzterer drohenden Gefahren und über die Art und Weise aus, wie sie zu überwinden seien. Diese Gefahren: die äußerliche Gewohnheitsfrömmigkeit, dann die spiritualistische Hoffart und endlich der Kleinmuth sind als bloße Steigerungen der auf der ersten Tugendstufe uns bereits vorgekommenen sittlichen Gefahren anzusehen. Ebenso wird man wohl in der falschen Freiheit und der falschen Gesetzlichkeit nichts Anderes als besondere Formen der Hoffart und des Kleinmuthes erkennen; doch hat es unser Verfasser für gut gefunden, sie eigens zu besprechen.

Nicht die Assimilirung des Sohnes ist bereits schon das letzte, dem Menschen vorgesteckte Ziel, sondern vielmehr, was bei ihm durch diese erst erreicht werden soll, der Besitz nämlich des heiligen Geistes. Es kann der Mensch wohl schon zum Sohne gekommen sein, „in lebendigen Gliedern der Kirche mit seinen Augen

ihn beschaut und in der Predigt seines Wortes mit Ohren ihn gehört haben, ohne deshalb auch schon den Geist als selbständig in ihm fixirtes Lebensprincip zu besitzen". Wirklich gelangt er hiezu erst damit, daß jenes Wasser des Lebens, welches ihm der Sohn darbietet, nicht mehr als bloße Gabe für ihn vorhanden, sondern, auf was wir ja schon oben hingedeutet haben, zu jenem lebendigen Brunnen geworden ist, der in das ewige Leben quillet. Die Stufe, welche der Mensch hiemit einnimmt, ist die dritte und letzte Tugendstufe, die Stufe der Freiheit und selbständiger schöpferischer Meisterschaft, im Gegensatze zu der vorausgehenden Stufe gebundenen, mühsam sich abringenden Lernens und Arbeitens.

Hier anticipirt der Gläubige, wie unser Autor sagt, was leiblich und kosmisch freilich erst am Ende der Tage eintreten wird, jenen Zustand vollendeter Gottesgemeinschaft, den die Offenbarung Johannis in den Worten schildert: „Seine Knechte werden ihm dienen und sehen sein Angesicht, und sein Name wird an ihren Stirnen sein, und wird keine Nacht da sein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichtes der Sonne, denn Gott der Herr wird sie erleuchten, und sie werden regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit." Es ist hier vollendete Unmittelbarkeit des Verkehres zwischen Gott und Mensch eingetreten; sie gründet darin, daß derselbe Geist, welcher die Tiefe der Gottheit erforscht, das bleibende Eigenthum des Menschen geworden ist. Wenn wir schon noch nicht schauen, so glauben wir doch eine buchstäbliche Erfüllung der Worte im hohenpriesterlichen Gebete: „auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, auf daß auch sie in uns eins seien. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien, gleichwie wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins." Eine absolute Gemeinschaft, ein schrankenloses Ineinander-Ueberschlagen und -Fluthen von Gottheit und Menschheit ist in jenen Worten ausgesagt. Eine so tiefe Intimität ist hier gesetzt, daß, wie bei zwei gleichseitigen, congruirenden Dreiecken kein Punkt in der Gottheit aufgefunden werden kann, der nicht mit dem Menschen und kein Punkt in dem Menschen, der nicht mit Gott in der innigst decken-

den Berührung, Fühlung und erkennenden Durchdringung stünde. Hier ist das Vollendete eingetreten, das Paulus in seinem hymnenartigen Preis der Liebe herbeiwünscht, wenn er 1 Kor. 13 sagt: „Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin." Hier gibt es nichts Dunkles und Räthselhaftes mehr zu entwirren; die verborgene himmlische Wahrheit erscheint hier in reinster Lichtevidenz. Göttlicher und menschlicher Horizont decken sich vollständig.

Dieser begeisterten Darstellung zufolge, der wir nur eine noch bestimmtere, den Verdacht, als ob der Mensch dereinst Gott schlechthin gleich werden sollte, durchaus abwehrende Fassung gewünscht hätten, wird man es wohl natürlich finden, wenn unser Verfasser der dritten Tugendstufe die prophetische, priesterliche und königliche Würde des Christen subsumirt. Doch räumt er demselben, seiner wiedererlangten Freiheit unerachtet, die Emancipirung von den Gnadenmitteln der Kirche keineswegs ein. „Wenn", sagt er, „auf der zweiten Stufe der Satz gilt: weil der Mensch an Kirche und Gnadenmitteln bleibt, so bleibt er an Christo, so gilt auf der dritten Stufe von ihm: weil er an Christo bleibt, so bleibt er auch an Kirche und Gnadenmitteln. Was dort Ursache, wird hier Wirkung und umgekehrt."

In der Abhandlung über die dritte Tugendstufe kommt nun Culmann noch auf die hier drohende Gefahr der Todsünde oder der Sünde wider den heiligen Geist zu sprechen. Diese ergibt sich zwar, wie er bemerkt, überaus selten, weil eben auch nur Wenige zu jener Stufe gelangen; 1 Joh. 5, 16 zufolge muß sie indessen doch schon in der apostolischen Zeit vorgekommen sein. Wenn aber unser Verfasser auch von den Pharisäern annimmt, daß sie sich, was doch noch dahingestellt bleiben muß, derselben schuldig gemacht haben, so muß sie auch möglich sein, ohne daß man erst jene höchste Stufe erklommen hat. Es konnten die Pharisäer, wie Culmann selbst zugibt, dieser Sünde damit anheimfallen, daß sie zunächst den Zug des Vaters zum Sohne nicht zu seinem Rechte kommen ließen und daß sie gleicherweise dem Sohne sich verschlossen. So verleugneten sie denn nun auch noch den heiligen Geist und lästerten ihn als

einen Teufelsgeist, obwohl er in der herrlichsten Glanzthat her-
gebrochen war, mit schlagender Unmittelbarkeit sich vernehmbar ge-
macht hatte.

Wer die Tugendstufen nicht betreten will, der verfällt nämlich
den ihnen correspondirenden Lasterstufen, deren erste das Ignoriren
Gottes, die zweite die Gottesscheu, die dritte endlich der Gotteshaß
ist. Auf die Belehrungen unseres Autors über diese Lasterstufen,
in welchen er sich auch über den Antichristianismus, über den Zu-
stand der Verdammten nach dem Tode u. s. w. vernehmen läßt,
näher hier einzugehen, müssen wir uns versagen. Der von uns
gegebenen Darlegung des wesentlichen Inhaltes der Ethik Cul-
mann's zufolge erscheint aber ebendiese doch gewiß als ein nicht nur
auf durchaus sicherer Grundlage auferbautes, sondern auch, in
seinen Haupttheilen wenigstens, sehr wohl zusammengefügtes Ganzes.
Einiges haben wir bereits an den betreffenden Stellen als nicht
völlig entsprechend bezeichnet; von sonstigen Fehlgriffen haben wir
die S. 85 ff. ausgesprochene Ansicht zu rügen, daß die Seele
blos als das niedere Abbild des Geistes zu denken sei, — eine
Annahme, die sich nicht aufrecht halten läßt, indem ihr gemäß der
Mensch im Stande der Vollendung das Seelenleben geradezu ein-
büßen, mithin seelenlos werden müßte. Ebenso weiß unser Ver-
fasser die richtige Würdigung der Bedeutung des Erdendaseins, der
wir an und für sich allerdings bei ihm begegnen, nicht überall
festzuhalten. Wenn es in der That doch nur zu unserm Heile
dient, daß wir uns hienieden in der Verbannung gleichsam vom
Angesicht Gottes befinden und wir uns zunächst doch nur auf
Treue im Kleinen angewiesen sehen, so dürfte ein S. 74 vorkom-
mendes Wort eine beinahe geradezu juvenile Aeußerung zu nennen
sein. „Es bedarf zur Verdammniß", lesen wir hier, „keiner himmel-
schreienden Verbrechen, man braucht nur unbekümmert zu bleiben
um die große religiöse Lebensfrage, nur das zu werden, was
Hamann einen vernünftigen, brauchbaren, artigen Menschen nennt,
in den Tag hinein zu leben, geboren zu werden, ein Weib zu nehmen
und zu sterben, und man ist in aller Gemüthlichkeit zur Hölle ge-
fahren." Auch die Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit, mit welcher

[illegible] fast bei jeder Gelegenheit gegen die katholische Kirche
können wir nicht billigen, dem sonst von ihm eingenommenen
philosophischen oder vielmehr theosophischen Standpunkte
gemäß finden. Zudem vermissen wir in seinen einzelnen Er-
[illegible]gen nicht selten jenen wohlbemessenen, ruhigen stetigen Fort-
[illegible] der alle blos zufälligen Ergüsse, alle Abweichungen vom
[illegible]chen Ziel, alle unnöthigen Wiederholungen durchweg aus-
. Ebenso zeigt der Stil unseres Autors zwar eine seltene
und Lebendigkeit, eine oft geradezu durchschlagende Kraft,
d da aber auch eine allzugroße, beinahe verletzende Kühnheit,
ir finden uns durch seine Darstellung öfters mehr erregt als
igt, mehr aufgestachelt, als zu freudiger Anschauung geführt,
gereizt, als daß wir durch sie einer wohlthuenden geistigen
ng theilhaftig würden.

ch diese Fehler und Mängel treten nicht nur gegen die sonstige
Vortrefflichkeit des ganzen Werkes weit zurück, sondern sie
uch beinahe lediglich als Folgen der besonderen Tugenden und
ge seines Verfassers anzusehen. Größtentheils haben sie ihren
d einmal in seiner seltenen Offenheit und Aufrichtigkeit, die
inen Rückhalt kennt, dann in dem beinahe überströmenden
hum seines Geistes, von welchem wir hier kaum eine schwache
tung zu geben vermochten und der sich eben auch nicht so
zügeln läßt, endlich in seinem wahrhaften Feuereifer für
s Ehre, der, wenn er sich auch nicht überall in durchaus
henswerther Weise offenbaren mag, doch vielleicht gerade in
r Art, der Lauheit und Gleichgültigkeit unserer Zeit gegen-
eine besonders wohlthätige Wirksamkeit üben kann.

r schließen unsere Anzeige mit den schönen Worten, in welchen
nn selbst das Endziel seines Unternehmens und zugleich die
Zuversicht andeutet, daß dasselbe doch wohl nicht als ein
ssiges erscheinen werde. „Sollte durch dieses Werk", sagt er
nde seines Vorwortes, „die Sache des Christenthums und
errlichkeit des göttlichen Namens in den Augen des Lesers
en, sollte er zur Erkenntniß durchdringen, daß für ein so
stelltes Wesen wie der Mensch nur das als würdige Lebens-

aufgabe erscheint, dem allein wahren Gott Kraft, Bewunderung und Anbetung zu weihen, sollte sich in ihm der Eifer in der Heiligung, die verzehrende und doch nährende Flamme der Gottesliebe entzünden und er mit dem Verfasser sich überzeugen, daß alles bisher Errungene nichts ist im Vergleich zu dem, was noch zu erringen bleibt, so würden wir allerdings in die Klage Salomo's, daß des Büchermachens kein Ende sei, nicht so ganz unbedingt einstimmen können."

D. Julius Hamberger.

Miscellen.

[illegible]

Eine neue hebräische Uebersetzung des Neuen Testaments.

Schon im Jahre 1838 habe ich in einer „Wissenschaft, Kunst, Judenthum“ betitelten Schrift, deren letzter Aufsatz einen Ueberblick über die Anfänge einer christlichen Literatur in hebräischer Sprache gibt, mich dahin ausgesprochen, daß die von der Londoner Missionsgesellschaft veranstaltete hebräische Uebersetzung des Neuen Testaments dem Missionszwecke, dem sie dienen soll, nur unvollkommen entspreche. Schon ihr Gesammttitel, noch mehr die Titel der einzelnen Bücher trugen, wie sie mir damals in den Ausgaben von 1817 und 1835 vorlagen, Incorrectheiten zur Schau. Auf Schritt und Tritt begegnete man in ihr argen Verstößen gegen Grammatik und Sprachgebrauch. Selbst in den Evangelien, welche im Vergleich mit den Briefen leichter zu übersetzen sind, blieb sie weit hinter der Aufgabe zurück, die sich der Uebersetzer des Neuen Testaments zu stellen hat, der Aufgabe nämlich, Treue, Sprachrichtigkeit und Geschmack zu verbinden, um das Neue Testament für den Israeliten zu einer nicht nur verständlichen, sondern auch einladenden Lectüre zu machen. Deshalb ging ich schon damals mit dem Plane um, selbst Hand an's Werk zu legen, um wo möglich etwas Gediegeneres zu leisten. In der Uebersetzung des apostolischen Hymnus auf die Liebe 1 Kor. 13 legte ich eine Probe vor. „Ich habe“ — sage ich dort S. 309 — „diesen Aufsätzen die Probe einer neuen, nicht blos dem Namen, sondern dem Geiste nach hebräischen Uebersetzung beigefügt. Möchten Freunde Israels hülfreiche Hände zur Vollendung derselben bieten!“

Es sind nun nahezu drei Jahrzehnte verflossen, und während dieser langen Zeit hat die Londoner Missionsgesellschaft kein Opfer

gescheut, um ihre hebräische Uebersetzung des Neuen Test
zu vervollkommnen. Es sind nicht allein Orientalisten vo
welche aber, obgleich der alttestamentlichen Sprache kundi
nichts weniger als hebräische Stilisten waren, mit der
betraut worden, sondern es hat auch der im Missionsdie
Erfahrung reiche Prediger Reichardt Alles aufgeboten,
Hinzuziehung gelehrter Proselyten, unter denen D. Bies
sich durch mehrere selbständige Schriften als ausgezeichneten
schen Stilisten bewährt hat, die nun einmal recipirte Uebe
der Vollkommenheit näher zu führen. - Die Reichardt's
tragende neue Ausgabe ist auch wirklich vielfach gelungener
ursprüngliche, aber die verfehlte Grundlage des Werkes bli
noch allenthalben durch und alle diese Anstrengungen verstärk
den an uns, die Freunde Israels diesseit und jenseit des
ergehenden Ruf, ein Neues zu pflügen und nicht unter die
zu säen.

Das Bewußtsein dieser Missionspflicht wurde in mir leb
als je, als in diesem Jahre die revidirte und hie und
Neuem umgewandelte Uebersetzung, zunächst des Matthäu
Accenten versehen ausging. Wir lassen hier unerörtert,
Accentuirung des neutestamentlichen Textes ein Unternehm
welches irgend welchen Nutzen verspricht; auch verzichten wir
die Ausführung nach Maßgabe unserer eigenen accentuologischen
nisse der Kritik zu unterziehen — aber man accentuirt d
einen solchen Text, der fortan als schlechthin unwandelb
gelten hat, wogegen dieser immer noch an einer Menge stil
Fehler leidende und sogar hie und da fehlerhaft vocalisirte
wenig Anspruch auf Unwandelbarkeit hat, daß das Bedürfni
radical neuen Uebersetzung nicht dringender nach gerufen
konnte, als gerade durch diese Accentuirung, welche der Ueber
in ihrer nun schließlich verbesserten, aber immer noch so gebre
Gestalt den Stempel einer urkundlichen Unantastbarkeit auf

Wir sind weit entfernt den großen Segen zu verkennen,
von der englischen Missions- und Bibelgesellschaft in edler
samkeit verbreitete Uebersetzung gestiftet hat, welche immer die
Bahn gebrochen zu haben, und ihren hohen missionsgeschich

[illegible]rth behaupten wird; weit entfernt, die gewissenhafte Arbeit und [illegible] unermüdliche Opferwilligkeit, die an ihre mehrmalige Revision [illegible]wendet worden sind, zu mißachten; weit entfernt auch, von vorn[illegible]ein für das, was wir zu leisten gedenken, größere Gediegenheit [illegible] ausgemachte Thatsache in Anspruch nehmen zu wollen. Aber [illegible] Versuch muß gemacht werden, und drei verehrte Mitglieder der [illegible]ndoner Gesellschaft, die Herren Prediger Reichardt und Bell[illegible]n und Capitain Layard, mit denen ich mündlich zu conferiren [illegible]egenheit hatte, haben in Anerkennung der heiligen Sache, vor [illegible]lcher alle persönlichen Rücksichten zurücktreten müssen, eventuell [illegible] Befürwortung des neuen Unternehmens, falls es sich rechtfertige, [illegible] ihrem Comité verheißen.

Zunächst sollen die vier eigentlichen judenchristlichen Bücher des [illegible]uen Testaments: das Matthäusevangelium, der Brief [illegible]acobi, der Brief an die Hebräer und die Apokalypse in [illegible]ngriff genommen werden, wobei nicht wie bei der englischen Ueber[illegible]ung der erasmische, in den Ausgaben von Stephanus nur wenig [illegible]besserte herkömmliche Text, sondern der jetzt durch die ältesten [illegible]ugen, zu denen der Codex vom Sinai hinzugekommen, be[illegible]aubigte authentische Text der griechischen Urschrift zu Grunde [illegible]legt werden wird. Das Werk ist bereits im Gange und unser [illegible]yerischer Verein hat die erste Gabe zu dessen Unterstützung ge[illegible]endet. Wir empfehlen es der Theilnahme der mit uns zur [illegible]vangelisirung Israels durch Wort und Schrift verbrüderten Ver[illegible]ine allerorten und erbitten uns namentlich die Ermöglichung der [illegible]usführung durch zahlreiche Subscriptionen auf das [illegible]ebräische Matthäusevangelium und die hebräische [illegible]pokalypse, die wir schon im Herbste 1865 erscheinen zu [illegible]ssen gedenken.

Es versteht sich von selbst, daß ich als Leiter des Werkes und [illegible]itübersetzer keinerlei Entgelt in Anspruch nehme, aber den anderen [illegible]itarbeitern muß durch würdige Honorirung die zur Arbeit nöthige [illegible]uße geschafft werden, und der Subscriptionen bedarf es, damit [illegible]as druckfertige Manuscript in einer starken Auflage gedruckt aus[illegible]ehen könne.

Damit, daß Matthäus sein Evangelium für Hebräer hebräisch

schrieb, hat nach alter Ueberlieferung das neutestamentliche Schriftthum begonnen. Schon im Mittelalter und in der Reformationszeit suchte man es durch Uebersetzungsversuche in diesen seinen Anfang zurückzuführen. Die durch den Missionseifer englischer Christen zu Stande gekommene Uebersetzung der gesammten neutestamentlichen Schrift hat durch die großen Dienste, welche sie dem Missionswerke geleistet hat, den thatsächlichen Beweis für die Wichtigkeit der Sache geliefert. Suchen wir denn einen Schritt weiter in Lösung der hohen Aufgabe zu thun, das Evangelium zu dem israelitischen Volke in der heiligen Sprache seiner Väter reden zu lassen!

Die Gnade des Herrn walte über unserer Arbeit! Ohne Ihn können wir nichts thun. Das Gelingen ist durch seinen Segen bedingt. Fleht diesen, ihr lieben Brüder nah und fern, im brünstigem Gebet darauf hernieder!

Erlangen, in der Christwoche 1864.

Professor Delitzsch.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

s gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben
von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1865 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1865.

Abhandlungen.

1.

Die petrinische Frage.

Kritische Untersuchungen

von

Prof. D. Weiß.

Die entscheidende Bedeutung der johanneischen Frage, d. h. der Frage nach dem Ursprunge der dem Apostel Johannes zugeschriebenen Schriften für die gesammte Auffassung der Urgeschichte des Christenthums, hat man je länger je klarer erkannt. Aber sollte nicht die Frage, ob wir von einem andern der Säulenapostel (Gal. 2, 9) authentische schriftliche Documente besitzen, von gleicher Bedeutung sein? Und doch hat man dieser Frage verhältnißmäßig eine so viel geringere Beachtung geschenkt, weil die Mehrzahl der Kritiker diese Frage als längst ausgemacht betrachtete. So gesichert man die Echtheit des ersten Briefes Petri wähnte, so gewiß glaubte man durch eine stattliche Reihe von Gründen die Unechtheit des sogen. zweiten erwiesen zu haben. Allein mit Recht hat die Tübinger Schule stets darauf hingewiesen, daß mit solchen Beweisen pro et contra noch wenig gethan ist, so lange man nicht über die geschichtliche Situation und das daraus sich ergebende Motiv für die Entstehung der fraglichen Documente zu genügender Sicherheit gekommen ist. Die Ueberzeugung, daß dies hinsichtlich der beiden petrinischen Briefe noch nicht der Fall ist, treibt mich, jene Frage noch einmal zu stellen und meinerseits einen kleinen Beitrag zu ihrer Lösung darzubieten.

I. Der erste petrinische Brief.

Die gangbare kritische Auffassung des ersten Briefes Petri geht davon aus, daß derselbe an die paulinischen Gemeinden Kleinasiens

gerichtet sei. Schon dadurch ist seine Stellung in der oder jenseits
der paulinischen Zeit bestimmt. Man findet dieselbe bestätigt dadurch,
daß die Lehranschauung und Lehrsprache des Briefs sich im Wesent-
lichen als die paulinische erweist, daß sich in ihm zahlreiche Reminis-
cenzen selbst an die späteren unter den paulinischen Briefen finden.
So kömmt man schließlich zu dem Resultate, daß auch der eigent-
liche Zweck des Briefs kein anderer sei, als den Gemeinden die
Wahrheit der paulinischen Lehre zu bestätigen, wodurch sich dann
selbst jene Anlehnung an die Paulusbriefe als eine absichtliche her-
ausstellt. Es ist wahr, daß von den neueren Exegeten und Kritikern
Manche bald an diesem bald an jenem Punkte dieser Gesammt-
auffassung unseres Briefs etwas stutzig geworden sind und Retracta-
tionen versucht haben; aber mit vollem Rechte ist der neueste Aus-
leger (Th. Schott, Der erste Brief Petri, 1861) in allen Punkten
wieder zu derselben zurückgekehrt, die in der That in sich eine durch-
aus consequente ist. Es fragt sich nur, ob man dann nicht noth-
wendig noch einen Schritt weiter gedrängt wird, nämlich zuzugestehen,
daß ein Schriftstück, dessen ganze Eigenthümlichkeit mit der Vor-
stellung, die wir uns von der Eigenthümlichkeit und geschichtlichen
Stellung des Apostels Petrus machen müssen, so wenig harmonirt,
sich leichter erklärt, wenn man mit der Tübinger Schule es für
ein pseudonymes Product hält, das durch seine Beziehung zu den
angeblichen Parteikämpfen des zweiten Jahrhunderts jene geflissent-
liche Beziehung, in welche hier das Haupt der Urapostel zu dem
großen Heidenapostel gestellt ist, am durchsichtigsten zu motiviren
scheint.

Als ich in meinem „Petrinischen Lehrbegriff“ (Berlin 1855)
eine durchaus andere geschichtliche Auffassung unseres Briefes zu
begründen versuchte, war ich freilich sehr weit entfernt von dem
apologetischen Interesse, als dessen Product Baur in seiner Ent-
gegnung (vergl. Theologische Jahrbücher 1856, S. 229. 230)
durchweg mein Buch betrachten zu müssen glaubte, da ich nur ge-
legentlich der biblisch-theologischen Fragen auf diese Untersuchung
geführt war. Und auch heute noch sind es zunächst die in der
herkömmlichen Ansicht liegenden exegetischen und geschichtlichen Schwie-
rigkeiten, welche mir nun einmal größer scheinen, als es die meisten

...geren zugestehen wollen und welche mich dadurch zu immer erneuter Prüfung antreiben. Allein ich gestehe gern, daß mir je länger je mehr auch die Bedeutung, welche der Gegensatz meiner und der ...gbaren Auffassungsweise unseres Briefs für das, was ich die ...inische Frage nenne, hat, klar geworden ist. Und wenn Baur (a. a. O., S. 195) tadelte — was sich doch aus der Aufgabe, die ich mir damals gestellt, von selbst ergab —, daß ich nämlich die kritische Frage nur als secundäre behandelt und dafür die biblisch-theologische in den Vordergrund gestellt habe, so sei es mir erlaubt, jetzt diesen Fehler gut zu machen und die kritische Frage oder, besser gesagt, die Frage nach der geschichtlichen Situation unseres Briefs in den Vordergrund zu stellen. Ohnehin habe ich mich gerade hinsichtlich der biblisch-theologischen Resultate meiner Schrift vielfacher Zustimmung bereits zu erfreuen gehabt und kann also, indem ich die dort nur gelegentlich besprochenen geschichtlichen Fragen wieder aufnehme, Gelegenheit bekommen, mich, soweit es für die Sache förderlich erscheint, mit den gegen meine Auffassung derselben erhobenen Einwänden auseinanderzusetzen.

1. Die Leser des Briefs.

Mein Widerspruch gegen die herrschende Auffassung geht von der Thatsache aus, daß die Leser in der Adresse des Briefs als der Diaspora Kleinasiens, d. h. nach bekanntem Sprachgebrauch (Joh. 7, 35) als zu der in den kleinasiatischen Provinzen zerstreut lebenden Judenschaft gehörig bezeichnet werden. Früher suchte man diese Instanz dadurch zu entfernen, daß man die διασπορά ohne Weiteres bildlich nahm von den auf der Erde zerstreuten, von ihrem himmlischen Einheits- und Mittelpunkt getrennten Christen. Allein diese von Steiger und Mayerhoff vorgetragene Ansicht hat doch unter den Neueren nur noch Schott aufzunehmen gewagt; die Willkür ist auch zu augenfällig, wenn man einen ethnographischen terminus technicus, zumal wo er wie hier mit Ländernamen verbunden erscheint, ohne Weiteres in eine ganz allgemeine bildliche Vorstellung umsetzt, abgesehen davon, daß man dadurch an unserer Stelle keinen wesentlich andern Gedanken gewinnt, als den anerkanntermaßen in dem παρεπίδημοι bereits liegenden.

Dagegen nehmen die meisten Neueren das Wort in seiner technischen Bedeutung, helfen sich aber mit der Annahme, daß Petrus, der ja auch sonst in der neutestamentlichen Gemeinde die Vollendung des alttestamentlichen Gottesvolkes sieht, auch für jene, wie für dieses, Jerusalem oder Judäa als räumlichen Mittelpunkt angesehen habe. Allein ich muß darauf zurückkommen, daß nirgends sonst im N. T. Jerusalem in dem Sinne als räumlicher Mittelpunkt des christlichen Wesens erscheint, daß die davon getrennten Christen als Diaspora betrachtet werden könnten. Als die Muttergemeinde ist und bleibt Jerusalem Ausgangspunkt, aber darum nicht Mittelpunkt des Christenthums, weil nichts allen Christen Gemeinsames, wie im A. T. der Tempel und das Priesterthum, dieselben mit Jerusalem verknüpft, und für die paulinischen Gemeinden Kleinasiens, an die ja der Brief gerichtet sein soll, ist Jerusalem nicht einmal der Ausgangspunkt, da die paulinische Mission bekanntlich von Antiochien ausgegangen war. Und doch ist es bereits eine willkürliche Verengung des Begriffs der Diaspora, wenn man denselben ganz auf die räumliche Trennung von dem Mittelpunkte in Jerusalem bezieht. Getrennt von diesem Mittelpunkt sind ja mehr oder weniger auch die palästinensischen Juden, und nur weil die ausländischen Juden zugleich von der Volksgemeinschaft, wie sie sich in Palästina um diesen Mittelpunkt concentrirt, getrennt und als losgerissene Theile derselben unter andere Volksgemeinschaften zerstreut sind, heißen sie Diaspora. Da nun in jener Zeit die Gemeinschaft der Christen sich nirgends in der Weise räumlich concentrirte, wie die jüdische Volksgemeinschaft in Palästina, da sie vielmehr überall (auch in Jerusalem und Judäa) unter andern Religionsgemeinschaften zerstreut lebte, so kann in diesem Punkte der Typus der alttestamentlichen Gemeinde nicht auf die neutestamentliche übertragen werden, wenn man nicht zu jener allgemeinen bildlichen Fassung zurückkehren will, deren Unzulässigkeit man doch fast überall gefühlt hat. In der That hat auch Baur (a. a. O., S. 212) keine dieser Fassungen zu vertheidigen gewagt; er meint, der Verfasser habe nach jüdischem Sprachgebrauch die betreffenden kleinasiatischen Provinzen nicht schlechthin *Πόντος κτλ.*, sondern *διασπορὰ Πόντου* genannt; aber den Beweis dafür, daß die

Juden die **Länder**, in welchen Juden lebten, *διασπορά* genannt haben, hat er nicht beigebracht und wird wohl auch Niemand beizubringen wagen.

Ehe diese Bedenken wirklich erledigt sind, wird es also wohl dabei bleiben, daß unser Brief sich selbst zunächst als an Judenchristen gerichtet bezeichnet, und ich habe (a. a. O., S. 108—110) dargethan, daß derselbe durchweg eine Vertrautheit seiner Leser mit dem A. T. voraussetzt, wie sie nur bei ehemaligen Juden denkbar ist. Wenn **Huther** (in s. krit.-exeg. Handbuch, 2. Aufl., 1859, S. 21) dagegen geltend macht, daß Paulus auch in seinen an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefen sich oft genug auf's A. T. beruft, so geht er eben auf den Nerv meiner Beweisführung nicht ein, welcher darin liegt, daß Petrus nur 1, 16; 2, 6 das A. T. wie Paulus ausdrücklich citirt, vielmehr meist ohne solche Hinweisung die von ihm gebrauchten alttestamentlichen Sprüche, Bilder, termini technici als bekannt und seine Anspielungen auf alttestamentliche Geschichten und Institutionen als verständlich voraussetzt. Eher könnte man sagen, es könne für den Schreiber des Briefes, zumal wenn er den Lesern persönlich fern stand, nicht wohl als Maßstab seines Gebrauchs hingestellt werden, wie weit jene bereits in Kenntniß und Verständniß des A. T. gekommen waren[a]). Allein wenn wir einmal darauf angewiesen sind, aus der Beschaffenheit unseres Briefes einen Rückschluß auf die Leser zu machen, so habe ich mindestens dasselbe Recht, von dem Gesammtcharakter desselben auszugehen, als Diejenigen, die, von einzelnen Stellen ausgehend, doch höchstens die allgemeine Möglichkeit nachgewiesen haben, daß jener Gesammtcharakter auch noch mit ihrer Annahme verträglich sei. Sollten nämlich wirklich einzelne Stellen nur auf heidenchristliche Leser zu beziehen sein, so würde das ja zunächst nur fordern, die heidenchristliche Beimischung, die auch ich nicht vollständig ausgeschlossen wissen wollte, höher zu veranschlagen, wobei immer noch die Annahme offen bleibt, von welcher meine Auffassung des Briefes ausgeht, daß die Judenchristen, welche

---

a) Vgl. W. **Möller** in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1856, Nr. 47, S. 371.

Petrus als die eigentliche Substanz der Christengemeinde betrachtet, auch der Zahl nach noch die Hauptmasse bildeten. Allein es ist doch gewiß auffallend, daß sich auch nicht eine Stelle findet, welche in derselben Weise, wie bei vielen paulinischen Briefen, die Annahme heidenchristlicher Leser zweifellos gewiß macht, daß vielmehr aus den meisten dieser Stellen von jeher in utramque partem disputirt ist. Dennoch mag es mir erlaubt sein, die von den neueren Exegeten urgirten Stellen noch einmal durchzugehen, um zu sehen, ob sie meine Auffassung derselben entkräftet haben.

Da die Ausleger auf meine biblisch-theologische Combination hinsichtlich der von den Lesern 1, 14 prädicirten ἄγνοια (a. a. O., S. 175—178) nicht eingegangen sind, so muß ich freilich ihnen gegenüber auf das mir daraus sich ergebende Moment zu Gunsten meiner Ansicht verzichten. Allein auch bei der gewöhnlichen Auffassung nöthigt doch nichts, an den Mangel „der Erkenntniß des lebendigen Gottes und seines Willens“ (Huther, S. 66) zu denken; vielmehr ergibt der Context lediglich, daß von einer Unwissenheit die Rede ist, welche den Gegensatz der ἐπιθυμίαι zu dem von Gott geforderten heiligen Wandel nicht erkannte. Nun lehrt ja aber die Polemik Christi in den Evangelien auf's Deutlichste, wie der Mangel in der damals herrschenden jüdischen Auffassung des Gesetzes den darin lag, daß man demselben durch die Befolgung äußerer Satzungen und allenfalls durch die Vermeidung grober Thatsünden genugzuthun wähnte, aber die tieferen sittlichen Anforderungen desselben verkannte. Warum soll dies nicht ebensogut eine ἄγνοια genannt werden, als die mangelnde Erkenntniß des göttlichen Heilsrathschlusses, worauf Wiesinger (in der Fortsetzung des Olshausen'schen biblischen Comm., 1856, S. 96) und Schott (S. 58) den Ausdruck, wo er von Heiden gebraucht wird, beschränkt wissen wollen? — In der Stelle 1, 18 meint Schott (S. 65) wieder einen Beweisgrund gefunden zu haben, indem er auf Grund einer paulinischen Parallele die dort von dem Wandel der Leser prädicirte ματαιότης auf ihre ἀθεότης zurückführt. Dies ist aber einfach contextwidrig, sofern der hier gemeinte eitle Wandel nach V. 14 eben der Wandel ἐν ἐπιθυμίαις ist. Und wenn er als neues Moment noch hervorhebt, daß es bei Judenchristen weit näher gelegen hätte, als die werthlosen

vergänglichen Dinge, denen sie ihre Erlösung nicht verdanken, statt Goldes und Silbers vielmehr die Thieropfer zu nennen (S. 66), so brauche ich nur auf meine frühere Ausführung (a. a. O., S. 279) zu verweisen, wonach das Opfer keine redemptorische Bedeutung hat, hier also gar nicht in Betracht gezogen werden konnte. Daß aber 1, 21 nicht von dem Gottesglauben im Gegensatz zu dem früheren Heidenthum der Leser die Rede sein kann, ist unter den Auslegern nur Wiesinger (vgl. S. 114) verborgen geblieben. Dieser hat auch (S. 129) die Ansicht Steiger's wieder aufgenommen, als besage 1, 25, daß das Wort des Herrn im A. T. durch das Evangelium erst an die Leser gebracht sei, während der Zusammenhang deutlich lehrt, daß der Apostel nur das ihnen verkündigte Wort dem Gotteswort des Alten Bundes der Qualität nach gleichsetzt, um dadurch zu rechtfertigen, daß er das von jenem in V. 23 prädicirte, durch einen Schriftspruch über dieses (V. 24) begründet hat. Nur einer kurzen Erwähnung bedarf endlich die Stelle 2, 9 in welcher meines Wissens nur noch Schott den Gegensatz von φῶς und σκότος von „dem grundleglichen Gegensatz des Volkes Gottes und der natürlichen Volksgemeinschaft“ (S. 123) erklärt. Eine Begründung dieser mehr als seltsamen Erklärung aus der Bildersprache des Alten oder Neuen Testaments hat Schott nicht gegeben; ich ergreife die Gelegenheit nur, um meine frühere Ausführung über diese Stelle (a. a. O., S. 181) durch Verweisung auf meinen johanneischen Lehrbegriff (S. 44) zu rectificiren. Es erhellt aus dem Zusammenhang mit V. 10, daß hier lediglich an die Finsterniß des Verderbens, dem sie als οὐκ ἠλεημένοι verfallen waren, im Gegensatze zu dem Lichte des Heils, das ihnen als dem λαὸς θεοῦ beschieden ist, die Rede sein kann.

So dürfte sich die Discussion heutzutage auf drei Hauptstellen concentriren. In der ersten (2, 10) wendet Petrus nach meiner Auffassung die Stelle Hosea 2, 25 ihrem Originalsinne gemäß auf ehemalige Juden an, die in ihrem früheren Sündenleben des Vorrechtes, zum Gottesvolk zu gehören, verlustig gegangen waren, nun aber als gläubig Gewordene zum begnadigten Gottesvolk angenommen sind. Diese Auffassung bestreiten die neueren Ausleger auf's Entschiedenste, Wiesinger, weil das Volk Israel als

solches weder factisch bereits aufgehört hatte, Gottes Volk zu sein, noch durch die Bekehrung Einzelner aus ihm zum Gottesvolk geworden war (S. 163) — allein der Verf. sagt ja auch nur, daß an den Lesern als Einzelnen sich jene Drohung und diese Verheißung erfüllt habe —; Huther, weil dann die Leser in ihrem Judenthume Götzendiener gewesen sein müßten (S. 94) — als ob sie nur auf dieselbe Weise wie die von Hosea angeredeten Israeliten das Vorrecht des Gottesvolkes verscherzt haben konnten —; Schott (S. 124), weil Petrus hinter dem οὐ λαός das θεοῦ absichtlich weglasse. Allein ohne die Ergänzung desselben gewinnt man doch auch durch die Beziehung auf Heidenchristen nur den durch alle Wendungen der neueren Ausleger nicht zu rechtfertigenden und jedenfalls dem Contexte ganz fremden Sinn, daß die Heiden in ihrer Geschiedenheit von Gott überhaupt keine wirkliche Volksgemeinschaft bildeten. Mag man also immerhin zugeben, daß Petrus sogut wie Paulus Röm. 9, 25 die Stelle auf ehemalige Heiden anwenden konnte, so ist doch gegen die jedenfalls zunächstliegende Beziehung auf ehemalige Juden nichts Haltbares beigebracht worden. — In Betreff der zweiten Stelle (3, 6) weiß ich meiner Beweisführung (a. a. O., S. 110—112) kaum etwas hinzuzufügen. Da man nämlich das τέκνα Σ. nur in eigentlichem oder in dem aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch bekannten metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit nehmen kann, und da jener hier zugestandenermaßen nicht paßt, so muß man bei diesem stehen bleiben, der dann für die Frage nach der Nationalität der Leser gar keinen Schluß zuläßt. Wenn Huther (S. 122) ohne Angabe eines Grundes die von mir angezogene Parallele Joh. 8, 39 zurückweist, so kann ich ihn freilich nicht widerlegen; mir beweist sie immer noch, daß man den Kindschaftsbegriff in jenem metaphorischen Sinne gebrauchen kann, ohne durch ein „in rechter Weise" oder dergl. etwas dies hervorzuheben, zumal in einem Falle, wo wie hier und bei der Rede Christi an die Juden der eigentliche Sinn schlechthin ausgeschlossen ist. Wenn er aber, um hier eine Parallele zu den gläubigen Abrahamskindern des Apostels Paulus zu finden, bestreitet, daß das Part. Präsentis ἀγαθοποιοῦσαι ausdrücken könne, wodurch sie Kinder der Sara geworden sind, so übersieht er, daß ja dies

ihr Verhalten noch fortdauert und also ein anderes Participium schlechthin unzulässig war. Dann aber beweist dies Participium eben, daß das „Kinder der Sara sein" nicht ein heilsgeschichtliches Verhältniß bezeichnet, wie Schott (S. 185) meint, sondern einen durch ein bestimmtes sittliches Verhalten erworbenen Ehrenvorzug. Bei der Stelle 4, 3 endlich muß ich dabei bleiben, daß sie genau genommen, das Gegentheil von dem beweist, was sie auch nach den neueren Auslegern noch beweisen soll. Handelte es sich wirklich um das, was die Heiden, auf die Vergangenheit der Leser sich stützend, von ihnen verlangen (Wiesinger, S. 267), so würde sich freilich das βούλημα τῶν ἐθνῶν leicht daraus erklären, daß sie jetzt nicht mehr Heiden waren (Huther, S. 160); allein der Vers ermahnt ja nicht, wie Möller (a. a. O., S. 371) es darstellt, daß sie diesen Heidenwillen als etwas ihnen jetzt nothwendig Fremdes nicht mehr thun sollen, sondern er wirft einen Rückblick auf ihre Vergangenheit und charakterisirt dieselbe so, daß sie damals den Willen der Heiden gethan haben. Vordem, so analysirt selbst Schott (S. 261), thaten sie auch an ihrem Theile nur, was Gesammtwille dieser Gesammtheit war (sc. der in τὰ ἔθνη zusammenbefaßten); allein von einem Gesammtwillen, in den der ihre eingeschlossen war, ist eben nicht die Rede, sondern von einem Willen, der dem ihren oder, besser gesagt, dem Willen Gottes (V. 2), den sie schon damals thun konnten und sollten, gegenüberstand, und davon kann nur die Rede sein, wenn sie damals nicht auch Heiden, sondern Juden waren, denen der Wille Gottes offenbart war. Wenn ich mich dafür, daß solch heidnisches Lasterleben auch unter Juden nichts Unerhörtes war, auf Röm. 2, 21. 22 berufe, so findet zwar Huther wieder, daß diese Stelle ein ganz anderes Gepräge hat; aber ich weiß doch nicht, welchen erheblichen Unterschied es macht, ob man den Juden Ausschweifung und Völlerei, wie Petrus, oder Diebstahl und Ehebruch vorwirft, wie Paulus, nur daß Letzteres noch ausdrücklicher im Gesetz verboten war, also noch weniger „auf Juden zu passen" scheint. Was aber die εἰδωλολατρείαι anlangt, so will sie auch Schott des Plurals wegen nicht auf die Abgötterei als solche, sondern auf den heidnischen Cultus mit seinen unsittlichen, üppigen und wollüstigen Ceremonien beziehen, an deren manchen

sich doch wohl Juden betheiligen konnten, ohne den Götzen gerade zu opfern. Und von dem ἀθεμίτοις gesteht ebenfalls Schott (S. 263), es wäre im Sinne des dem göttlichen Gesetz Widerstreitenden nur dann am Platze, wenn die Angeredeten zur Zeit solchen Thuns Juden gewesen wären. Daß aber dieser Sinn der einzig zulässige, zeigt Apg. 10, 28 und hat Huther zugestanden. Zeigt sich so keine der für die Annahme heidenchristlicher Leser angeführten Stellen beweiskräftig, ja lassen sich manche mit mindestens demselben Rechte für das Gegentheil anführen (vgl. a. a. O., S. 178. 181. 119. 112. 113), so haben wir um so mehr Recht an dem Zeugniß der Adresse und des Gesammtcharakters des Briefs festzuhalten und anzunehmen, derselbe sei an wesentlich judenchristliche Gemeinden gerichtet.

Mit diesem, auf exegetischem Wege gewonnenen Resultat wird aber, wie ich meine, die ganze geschichtliche Auffassung unseres Briefs nothwendig eine andere als die herrschende. Wesentlich judenchristliche Gemeinden in Kleinasien kann es doch nur gegeben haben, ehe Paulus in seiner dreijährigen ephesinischen Wirksamkeit dort dem Heidenthum einen so gewaltigen Stoß versetzte, wie es Apg. 19, 26 geschildert wird, und dadurch natürlich der dortigen Kirche für immer einen heidenchristlichen Charakter aufprägte. Allein gerade diese Annahme, daß es in der vorpaulinischen Zeit bereits judenchristliche Gemeinden in Kleinasien gegeben habe, wird von den neueren Auslegern auf's Heftigste bestritten. Es fehle ihr an jedem historischen Grund und Boden, sagt man (vgl. Huther, S. 21; Wiesinger, S. 357). Aber wo sollen wir denn die Zeugnisse über die Entstehung solcher Gemeinden suchen, da die Apostelgeschichte ihrem Plane gemäß, nachdem sie die Gründung der judenchristlichen Urgemeinde und die gelegentliche Verbreitung des Christenthums nach Samarien erzählt, sich sofort zur Stiftung der heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien und zu der von dort ausgehenden Heidenmission wendet, also für die etwaige Verbreitung des Christenthums unter den Diasporajuden offenbar keinen Raum hat? Genügt denn nicht ein Document wie unser Brief, das Vorhandensein solcher Gemeinden zu beweisen? Oder wo wären die geschichtlichen Belege für das Vorhandensein der juden-

christlichen Gemeinden in der Diaspora, an welche doch auch nach Wiesinger und Huther Jacobus seinen Brief adressirte? Wenn ich (a. a. O., S. 114) auf die Festpilger hinwies, die aus den in der Adresse unseres Briefs genannten Provinzen beim ersten Pfingstfest in Jerusalem anwesend waren, so will ich damit nicht sagen, daß sie allein es waren, die nach 1, 12. 25 den Lesern das Evangelium verkündigt hatten, da der Verkehr der kleinasiatischen Diaspora mit Jerusalem doch wohl auch nachher Gelegenheit gab, den Samen des Christenthums dorthin zu tragen. Immerhin sehe ich nicht, was an dieser Vorstellung von der Entstehung solcher Gemeinden so unnatürlich ist, daß Schott (S. 326) ihrer nur spöttisch gedenkt und darin ein desperates Auskunftsmittel findet (S. 324), oder wie gar Wiesinger (S. 357) die Stellen 1, 12. 25 als Gegenbeweis gegen meine Annahme anführen kann. Es mag mit gewissen modernen Theorien sehr wenig stimmen, wenn wir hier Christengemeinden entstehen und sich ordnen sehen ohne directe apostolische Thätigkeit a); aber im N. T. finde ich nichts, was diese Vorstellung hindert.

Allein man behauptet weiter, die ganze Annahme solcher Gemeinden widerstreite der Apostelgeschichte, welche den Apostel Paulus nirgends auf seinen Missionsreisen das Christenthum bereits vorfinden lasse und dem paulinischen Grundsatze Röm. 15, 20, wonach er nicht auf fremden Grund weiter bauen wolle. (Vgl. Wiesinger, S. 357; Schott, S. 325. 327.) Und doch beweist Alles, was Schott (S. 325) mit so viel Beredtsamkeit vorträgt, im besten Falle immer nur, daß in Ephesus sich noch keine förmliche Gemeinde befand, als Paulus dort auftrat, und ich sehe nicht, wie das ein Hinderniß meiner Annahme sein soll. So natürlich es ist, daß er für seine kleinasiatische Mission die Hauptstadt des proconsularischen Asien zum Mittelpunkt wählte, so wenig ist damit, daß 1, 1 von Gemeinden Ἀσίας die Rede ist, gesagt, daß dergleichen bereits

a) Daß sich auch das nähere Verhältniß des Petrus zu diesen Gemeinden, das ich a. a. O., S. 334 annahm, nicht ausreichend begründen läßt, gestehe ich ein; es hat diese Annahme aber auch nie, wie Schott meint, die Entstehung derselben erklären helfen sollen.

in Ephesus bestanden, da die Entstehung dieser Gemeinden eine so zu sagen mehr zufällige, d. h. von keiner planmäßigen Mission herrührende war, die etwa geflissentlich die Brennpunkte des dortigen politischen und socialen Lebens aufsuchte. Wenn aber die Apostelgeschichte 19, 10 davon redet, daß während der zwei Jahre seiner ephesinischen Wirksamkeit alle Asiaten (d. h. alle Bewohner von Asia propria) Gelegenheit bekamen ihn zu hören, so zeigt das gerade, daß sie wenigstens nicht die Vorstellung hat, Paulus habe von Ephesus aus planmäßige Missionsreisen nach andern Theilen Kleinasiens gemacht. Und von dem so nahe liegenden südwestlichen Phrygien wissen wir's zufällig wirklich, daß Paulus die dortigen Gemeinden weder begründet noch besucht hatte. Von dreien der in der Adresse unseres Briefs genannten Provinzen (Bithynien, Pontus, Cappadocien), d. h. von dem ganzen Nordosten Kleinasiens, hören wir nirgends, daß Paulus dort gepredigt; wenn also auch, wie Wiesinger, bestimmter als ich es zu begründen wüßte, annehmen zu können meint, die Verbreitung des Christenthums dorthin von den durch Paulus christianisirten Gegenden aus erfolgte (S. 357), so ist doch damit keineswegs ausgeschlossen, daß dort auch von judenchristlicher Seite her und zwar schon früher Gemeinden gebildet waren; denn auf diese indirecte, vielleicht gar nicht von Paulus ausdrücklich organisirte Verbreitung paulinischer Heilsverkündigung kann doch der Grundsatz Röm. 15, 20 keine Anwendung leiden. Eine wirkliche Collision scheint nur in Galatien einzutreten, und doch wollen auch hier gerade jene vermeintlichen Hindernisse einer Annahme vorpaulinischer Gemeinden in Kleinasien nicht recht zutreffen. Denn was berichtet denn die Apostelgeschichte von der Gründung der paulinischen Gemeinden in Galatien? Bekanntlich nichts, als daß Paulus dort durchreiste. Und von dem Grundsatz Röm. 15, 20 kann darum hier gar nicht die Rede sein, weil nach Gal. 4, 13 Paulus nur durch Krankheit bewogen wurde, sich hier aufzuhalten, und diese Gelegenheit benutzte, das Evangelium zu verkündigen. Immerhin aber war Galatien groß genug, um ihm auch noch Gelegenheit zu völlig selbstständiger heidenapostolischer Wirksamkeit zu geben (auf welche bekanntlich ausschließlich der Galaterbrief führt), wenn unter der dortigen Judenschaft auch

reits einige christgläubige Gemeinden sich gebildet hatten. Und es ist doch vielleicht nicht ganz zufällig, daß gerade hier, wo nachweislich die heidenchristliche Pflanzung des Apostel Paulus unmittelbar an ältere, rein judenchristliche Bildungen grenzte, bald nach der Gründung der paulinischen Gemeinden in denselben jene bekannten judaistischen Wirren ausbrachen. Somit kann ich die „thatsächlichen geschichtlichen Hindernisse", deren Ignoriren mir Schott so nachdrücklich vorwirft, nicht eben unüberwindlich finden, und das genügt, da es mir nicht ausdrücklich obliegt, eine von mir ersonnene Hypothese positiv zu begründen, sondern lediglich, zu untersuchen, ob sich der erste Brief Petri nach dem, was ich exegetisch über seine Leser gefunden zu haben glaube, noch geschichtlich begreifen läßt.

Hiernach wäre also der Brief an relativ junge Gemeinden geschrieben. Ich habe (a. a. O., S. 188) dafür eine Bestätigung in 2, 2 gefunden, wo Petrus die Leser ἀρτιγέννητα βρέφη nennt, und habe (S. 343. 344) gezeigt, wie das Vorhandensein einer Gemeindeorganisation (5, 1) dem nicht widerspricht. Vielmehr schien mir in der eigenthümlichen Stellung der νεώτεροι (5, 5; vgl. S. 344—346) ein Beweis gegeben, daß diese Organisation die erste Stufe noch nicht überschritten hatte. Huther und Schott haben meine Erklärung dieser Stelle acceptirt, aber meine Folgerung daraus stillschweigend abgelehnt. Der Erstere sagt ausdrücklich, es habe auch in der späteren Zeit noch manche äußere Dienstleistungen geben können, die weder den Presbytern, noch den Diakonen eigneten, sondern passend den jüngern Gemeindemitgliedern zufielen (S. 185). Aber wenn doch die νεώτεροι (Apg. 5) nur vor der Einsetzung des Diakonenamts in derselben Stellung wie hier auftreten und wenn auch hier neben ihnen eben nur Presbyter genannt werden, so liegt doch nichts näher als der Schluß, es habe auch in diesen Gemeinden noch kein zweites Gemeindeamt, sondern lediglich die aus der Synagogalverfassung in die christgläubigen Judengemeinden übergegangenen Aeltesten gegeben.

2. Der Zweck des Briefes.

Unser Brief bestimmt seinen Zweck selbst als einen paränetischen (5, 12)a), wie auch die meisten neueren Ausleger annehmen; nur

a) Wenn ich (a. a. O., S. 335) es für möglich hielt, παρακαλεῖν in dem

Schott faßt ihn in erster Linie als Trostbrief und findet seinen eigentlichen Anlaß in dem Leidenszustande der Leser (vgl. z. B. S. 327). Dieser Punkt ist für die geschichtliche Auffassung unseres Briefes so wichtig, daß ich um so lieber näher darauf eingehe, als ich hier meine frühere Darstellung vielfach näher ausführen kann.

Zunächst haben wir kein Recht, einen Brief, der selbst die Paränese als seinen Zweck bezeichnet, für einen Trostbrief zu erklären. Allein auch eine Analyse seines Inhalts bestätigt leicht, daß er es nicht ist. In den grundlegenden Ermahnungen des ersten Theiles (1, 13—2, 10) ist von den Leiden der Leser nicht mit einem Worte die Rede, desto mehr freilich im zweiten Theile (2, 11—4, 6). Da hier aber der Verf. das Verhalten der Christen gegen die sie umgebende ungläubige Welt behandelt (vgl. a. a. O., S. 44—46) und diese eben eine feindselige Haltung gegen die Christen einnahm, so war es natürlich, daß vielfach von dem rechten Verhalten gegenüber dieser Feindschaft geredet werden mußte. Wieder und immer wieder finden sich darauf bezügliche Ermahnungen (2, 12. 18. 20; 3, 9. 14—16); nur gelegentlich kommt 3, 13. 14 ein Trostwort vor, dem es doch auch an einer paränetischen Spitze nicht fehlt, und selbst die Ausführung über den Segen des Leidens (4, 1 ff.) verleugnet ihre paränetische Absicht keineswegs. Etwas Anderes ist es allerdings im dritten Theile (4, 7—5, 11) wo Petrus noch einmal (4, 12—19) auf die Bedeutung des Leidens für die Christen als solche zu sprechen kommt (vgl. a. a. O., S. 47). Hier mußten die Ausführungen des Apostels selbstverständlich manches tröstliche Moment enthalten, und doch sind sie nicht nur am Anfang und am Schlusse ausdrücklich in die Form der Ermahnung gekleidet (V. 12. 13. 19), sondern auch V. 15 schlägt die den ganzen Brief durchdringende sittliche Paränese wieder durch. In der Schlußermahnung endlich ist wieder vom Leiden die Rede (5, 6—10), weil die Vollendung des Christenlebens dadurch am leichtesten gefährdet wird; aber dort kommt es erst recht nur als Unterlage der zu gebenden Ermahnung

Doppelsinn von Ermahnen und Trösten zu nehmen, so nehme ich die Ansicht ausdrücklich zurück.

.. gar nicht mehr als Gegenstand der Tröstung in Betracht; .. daß Petrus 5, 9 das bekannte heidnische solamen miseris .. Christengemeinden empfehlen sollte, davon kann ich mich schlechter..gs nicht überzeugen. Blicken wir aber von dieser Uebersicht auf .. lobpreisenden Eingang (1, 3—12) zurück, so wird es gerecht..igt erscheinen, wenn ich (a. a. O., S. 27) behauptete, der ..postel werde nicht durch den Leidensstand der Christen bewogen, .. der Christenhoffnung zu reden, sondern er komme 1, 6. 7 .. die Leiden zu reden, weil sie die Freude der Christen über die ..en geschenkte Hoffnung zu stören scheinen könnten, und alles, was ..chott (S. 18. 19) dagegen einwendet, beruht auf einer Auf..ssung von dem geschichtlichen Zweck des Briefes, die sich, wie ..zeigt, im Folgenden nicht bewährt.

..Es hängt aber diese Auffassung bei ihm zusammen mit seiner ..sicht über den ganz besondern Leidensstand der Leser. Nachdem ..mlich die eine Zeitlang sehr beliebte Combination der bei den ..ern unsers Briefes vorausgesetzten Zustände mit der neronischen ..rfolgung bereits von Vielen wieder aufgegeben war, hat sie ..chott mit aller Bestimmtheit erneuert (vgl. S. 130. 135). ..r behauptet, daß eine wirkliche volle Verfolgung im Gange war, ..d daß die Verbreitung der neronischen über die Provinzen auch ..ne ausdrückliche historische Zeugnisse in der Natur der Sache ..gt. Nun ist es freilich so leicht begreiflich nicht, wie daraus, daß ..an die Schuld des römischen Brandes auf die dortigen Christen ..ob, sich eine allgemeine Christenverfolgung entwickelt haben soll, .. welcher überdem keiner der römischen Historiker etwas zu er..hlen für gut befunden hat. Aber setzen wir den Fall als mög..ch, worin liegt der Beweis, daß sich unser Brief auf diese Ver..ltnisse beziehe? Auch Schott kann sich nicht verbergen, daß der ..postel an den Hauptstellen (2, 12. 15; 3, 9—16) wiederholt ..r von Verleumdungen redet, und es ist doch eine dürftige Aus..ucht, wenn er den Grund davon darin findet, daß es dem Apostel ..en nicht um die Verfolgung selbst, sondern um den Anlaß und ..orwand zu thun sei, womit die Verfolger sie rechtfertigten; denn ..ß Petrus 3, 17 das καταλαλεῖσθαι, wovon er V. 16 gesprochen, ..it πάσχειν vertauscht, liegt doch einfach darin, daß er von dem

bestimmten gegenwärtigen Leiden zu einem allgemeinen Gedanken über den Segen des Leidens überhaupt, das man als ἀγαθοποιῶν erduldet, fortschreitet. Schott übersieht aber, daß (auch nach seiner eigenen Uebersetzung) gerade hier, wo Petrus allgemeiner vom Leiden redet, dasselbe nur als eventuelles bezeichnet ist (εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ), daß dasselbe 3, 14 und 1, 6 der Fall ist und daß das bildliche πύρωσις 4, 12 nur das Empfindliche des Leidens für die Christen, die κοινωνία τῶν τοῦ Χρ. παθημάτων (4, 13) nur die Identität des von der gottfeindlichen Welt Christo und den Seinen bereiteten Leidens bezeichnet, über die Art dieser Leidensanfechtung aber nichts aussagt, bis sie V. 14. 16 ausdrücklich wieder als ein ὀνειδίζεσθαι, dessen man sich nicht schämen solle, bestimmt wird. Daß in diesem Zusammenhange auch das πάσχειν in V. 15 nicht auf „feindselige Thätlichkeiten" gehen kann, liegt am Tage. Allein eben jene Verleumdungen sollen im Zusammenhange mit der neronischen Verfolgung stehen, sofern erst nach dem Brande Roms der allgemeine Haß und Widerwille gegen die Christen sich zu dem Vorwurf verbrecherischer und unsittlicher Grundsätze gesteigert habe, wofür das in unserm Briefe so häufige κακοποιεῖν das eigentliche Stichwort gewesen sein soll. Diese Combination zeigt sich auf allen Punkten als unhaltbar. Zunächst widerstrebt es dem Sprachgebrauch unseres Briefes, das κακοποιός in dem speciellen Sinne einer grundsätzlichen frevelhaften Opposition gegen die sittlich-rechtlichen Grundpfeiler des bürgerlichen Gemeinlebens zu nehmen, wie Schott will. Denn nicht nur ist 3, 17 der allgemeine sittliche Sinn des Ausdrucks ganz unbestreitbar, und 4, 15 mindestens durchaus zunächstliegend, sondern er ist durch den unzweideutigen Sinn des gegensätzlichen ἀγαθοποιεῖν in Stellen wie 2, 20; 3, 6. 17; 4, 19 völlig gegen jene Umdeutung im Sinne Schott's sicher gestellt. Damit fällt aber jede Veranlassung, die bekannten Stellen aus Tacitus und Sueton zur Erklärung unseres Briefs herbeizuziehen. Vergebens bemüht sich Schott, den schon oft geführten Beweis, daß diese Stellen, selbst wenn sie hierher gehörten, das Gegentheil von dem beweisen, was sie beweisen sollen, zu entkräften (vgl. m. petr. Lehrbegr., S. 366. 367). Um ihn zu bezeugen, was sie nun einmal nicht bezeugen, muß Tacitus

weierlei vermengt haben", was Schott geschieden wissen will,
d Sueton zweierlei absichtlich geschieden haben, was Schott
mbinirt (vgl. S. 133). Und wozu diese flagrante Mißhandlung
fauer Geschichtsquellen? Um unsere Quelle sagen zu lassen,
s sie nicht sagt, nämlich daß in Folge des römischen Brandes
Christen als κακοποιοί verleumdet seien. Aber sagt denn
t der Apostel 4, 4 ausdrücklich etwas ganz Anderes über den
sprung jener Verleumdungen, wie ich (a. a. O., S. 356) und
ar mit voller Zustimmung Schott's (S. 264) gezeigt habe?
h habe auch bereits (a. a. O., S. 369) darauf hingewiesen,
e der Apostel das 2, 14 über die Obrigkeit Gesagte schwerlich
ne Clausel niedergeschrieben hätte, wenn damals eben die höchste
Obrigkeit die unschuldigen Christen als κακοποιοί dem Haß des
Volkes geopfert hätte, und freue mich, hierin mit Wiesinger
S. 33) zusammenzutreffen. Für Schott freilich genügt die Er-
ähnung des Staatsoberhauptes und der Statthalterbehörden, um
rin eine Bestätigung seiner Combination zu finden, weil danach
e Christen wußten, daß der Kaiser eigentlich an ihren Leiden
Schuld sei, und darum die Provinzialbehörden sie nicht gegen die
eindseligkeiten der Bevölkerung in Schutz nähmen, also der Apostel
n besonderes Interesse hatte, zum Unterthanengehorsam gegen
eide zu ermahnen (S. 138). Aber noch an einer andern Stelle,
e augenscheinlich gegen seine Ansicht spricht, gelingt es Schott,
inen Beweis für dieselbe zu finden. Will man nämlich den deut-
lichsten Beweis haben, daß die Leiden, welche die Leser trafen,
ichts Ungewöhnliches, Außerordentliches (kein ξένον 4, 12) waren,
lso keineswegs eine historische Situation wie die neronische Ver-
folgung voraussetzen, vielmehr sich (wie ja auch 4, 4 zeigt) ledig-
lich aus der natürlichen Stellung zu der sie umgebenden ungläubi-
gen Welt ergaben, so braucht man nur 5, 9 zu lesen, wo der
Apostel die Leser darüber verständigt, daß dieselben Leiden über die
christlichen Brüder überhaupt, sofern sie in der Welt lebten, ergingen.
Schott dagegen findet eben hierin, daß ein großartiger, eminenter
Ausbruch einer allgemeinen Weltfeindschaft erfolgt war, weil die
Christen wüßten, daß eben jetzt dieselben Leiden über ihre Brüder
in der Welt ergehen (S. 134). Er übersieht aber, daß das Be-

weisende seiner Argumentation lediglich in dem Wörtchen „eben jetzt" liegt, das er in seiner Analyse dem apostolischen Texte hinzugefügt hat.

Da der ganze zweite Haupttheil des Briefes das Verhalten der Christen gegen die sie umgebende Welt in den Blick faßt und diese in der Diaspora selbstverständlich eine wesentlich heidnische war, so ist natürlich in diesem Abschnitte nur von den Verleumdungen die Rede, welche die Christen Seitens der Heiden zu erleiden hatten. Wo dagegen der Apostel von der Bedeutung der Leiden für die Christen als solche redet (4, 12—19), da geht er mehr auf das Leiden ein, das sie um des Namens Christi selbst willen tragen mußten. Wir bemerkten schon oben, daß es sich hier wesentlich um das *ὀνειδίζεσθαι*, d. h. um die Schmach handelt, mit der man Christum und darum auch sie, die den Namen Christi trugen, belegte. Ich bemerkte bereits (a. a. O., S. 357), daß diese Schmähung des Namens Christi nicht wohl als von Heiden ausgehend gedacht werden kann, sondern eher von den ungläubigen Volksgenossen der Judenchristen, die ja Christum für einen überführten, den Missethätertod gestorbenen Gotteslästerer halten mußten. Ganz mit Unrecht wirft mir Baur (a. a. O., S. 220) vor, ich wüßte selbst nicht recht, ob die Leiden der Christen von jüdischer oder heidnischer Seite ausgegangen seien, während ich doch zwischen beiden Arten von Leiden so deutlich unterscheide, wie Petrus selbst, der an ganz verschiedenen Orten von ihnen redet. Wenn dann Baur eine Stelle aus Justin anführt, wonach die Juden die Christen verfluchen und die Heiden diesen Fluch thatkräftig machen, indem sie sie tödten, um daraus zu beweisen, daß der Brief eher auf die Verhältnisse der von Justin beschriebenen Zeit führe, so ist erstens das *ὀνειδίζεσθαι* noch kein Verfluchen und zweitens handelt es sich noch um den Nachweis, daß hier von tödtlichen Verfolgungen der Christen die Rede ist. Wie nämlich Schott an die Verleumdungen der Heiden seine Combination mit der neronischen Verfolgung, so knüpft Schwegler an die zuletzt besprochene Stelle seine Combination mit der trajanischen an, die Baur meinen Einwendungen (a. a. O., S. 369. 370) gegenüber zu vertheidigen unternimmt. Nachdem nämlich auch er (S. 219) jede Beziehung auf die nero-

liche Verfolgung zurückgewiesen und bei der Stelle 3, 15 sich nur dagegen verwahrt hat, daß die Beziehung auf gerichtliche Verhöre nicht ausgeschlossen werde (S. 221) — obwohl dieselbe allerdings durch die Angabe des Gegenstandes der Vertheidigung ausgeschlossen wird, da die Christenhoffnung nicht Gegenstand eines gerichtlichen Processes sein konnte —, so sucht auch er aus 4, 14—16 darzuthun, daß hier ganz die Situation des plinianischen Briefes vorliege, wonach eben damals zuerst in Frage gekommen war, ob schon das bloße Christsein an sich strafbar sei (S. 222. 223). Ich muß aber wiederholt geltend machen, daß zwischen beiden Stellen das eigentliche tertium comparationis fehlt. Denn das πάσχειν ὡς Χριστιανός V. 16 ist nach dem Zusammenhange eben nicht die obrigkeitliche Bestrafung wegen des Bekenntnisses zu Christo, sondern das V. 14 erwähnte ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χρ., wie deutlich daraus erhellt, daß Petrus nicht ermahnt, dasselbe geduldig zu tragen, sondern sich desselben nicht zu schämen und Gott in diesem Namen (ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ ist nach Cod. Sin. A. B. zu lesen), d. h. durch die Art, wie man denselben trägt, zu verherrlichen. Und es ist eine ebenso kühne als willkürliche Eintragung, wenn Baur sagt: die Lästerung des Christennamens fand statt, wenn Einem eben dies, daß er Christ sei, zum Vorwurf gemacht wurde und er in Gefahr stand, schon aus diesem Grunde bestraft zu werden (S. 223). Aber wie wenig es Baur bei solchen Combinationen mit den Worten genau nimmt, erhellt auch daraus, daß er in dem ἐπηρεάζειν 3, 16 eine Anspielung auf das bei Plinius von den Christen geforderte maledicere Christo findet!

Haben wir also guten Grund, auch diesen Versuch, aus den Andeutungen über die äußere Lage der Leser eine mit unsern bisherigen Resultaten unvereinbare geschichtliche Situation zu diviniren, als mißlungen zu erklären, so fragt es sich, ob nicht dennoch in ihnen Fingerzeige für die richtige Zeitbestimmung unseres Briefes liegen. Die von mir (a. a. O., S. 361) geltend gemachten Andeutungen der Art weisen sämmtlich auf die frühesten Zeiten des Christenthums hin, wo Christen und Heiden sich gleichsam erst noch über ihre Stellung zu einander zu orientiren hatten. Baur hat

freilich nicht ohne Geschick versucht, alle von mir hervorgehobenen Punkte zu einem Beweise für das Gegentheil zu benutzen (S. 220. 221), aber, wie ich glaube, ohne Erfolg, und ich gehe um so lieber auf seine Entgegnungen ein, weil ich dadurch Gelegenheit bekomme, jene Beobachtungen, welche Huther und Schott einfach ignoriren, näher zu begründen. Wenn ich darauf hinwies, daß nach 4, 12 die Leiden den Christen noch etwas Neues waren, worüber sie sich verwunderten, so meint Baur, aus jener Stelle folge nur, daß sie zu der Zeit, in welcher der Brief geschrieben ist, einen besonders ernsten Charakter annahmen. Allein wenn der Hinweis darauf, daß das Leiden zur Prüfung gesandt sei und daß es zur Gemeinschaft mit Christo gehöre, dies Befremden heben soll, so kann nur das Leiden als solches und nicht der ernstere Charakter desselben (wovon ja auch mit keinem Worte die Rede ist) jenes Befremden hervorgerufen haben. Wenn ich weiter darauf hinwies, daß nach 4, 4 auch den Heiden die Abkehr der Christen von ihrem Sündenleben noch etwas Neues war, so meint Baur, das weise gerade auf eine Zeit hin, wo der Unterschied der heidnischen und christlichen Sitte sich dadurch schon offenkundiger herausgestellt hatte, daß die Christen nicht mehr eine scheu sich in sich selbst zurückziehende und abschließende Secte waren, von welcher man nicht wußte, was sie für sich treibe, sondern schon als größere charakteristisch verschiedene Gesellschaft den Heiden gegenüberstanden. Aber zeigen uns denn die von Baur anerkannten Quellen der apostolischen Zeit, also z. B. der erste Corintherbrief, wirklich ein solches Bild einer scheu in sich selbst zurückgezogenen Gemeinschaft? Hat nicht Paulus vielmehr einem gar zu freien Verkehr der Christen mit den heidnischen Volksgenossen zu wehren? Freilich nach unserer Ansicht handelte es sich hier um judenchristliche Gemeinschaften. Aber in 4, 4 handelt es sich ja auch gar nicht um das „was sie für sich trieben", sondern um das, was sie nicht mehr trieben, nämlich daß sie das lüderliche Leben der Heiden nicht mehr mitmachten, und das muß doch unter allen Umständen sofort sichtbar gewesen sein. Das eigenthümliche Wesen und Treiben der Christen war ja aber zur Zeit unseres Briefes gerade nach 2, 15 den Heiden noch fremd. Daher eben hören wir ja — und das ist der dritte Punkt, worauf ich hingewiesen — den Apostel wiederholt die Hoffnung aussprechen,

[ie] Heiden würden, wenn sie nur erst den guten Wandel der Christen [gen]auer kennen lernten, von ihrer Feindschaft gegen sie ablassen [2], 12; 3, 2. 16). Baur freilich findet seltsam genug, daß man [ge]rade im Anfang der Feindseligkeiten zu so gutem Vertrauen am [we]nigsten gestimmt sein konnte, und sieht sich durch diese Aeußerun[gen] in die Zeit der christlichen Apologeten versetzt. Allein wenn [die]se „die öffentliche Meinung dadurch für sich zu gewinnen suchten, [da]ß man die Heiden auf das hinwies, was das Christenthum in [de]r Wirklichkeit des Lebens thatsächlich war", so thut das ja Petrus [ga]r nicht; vielmehr ermahnt er lediglich die Christen ihren Glauben [so] im Leben zu bewähren, daß jene Hoffnung sich erfüllen könne.

Dies aber führt uns gerade auf den engen Zusammenhang, in [we]lchem die vielfache Erwähnung der Leiden seiner Leser mit dem [pa]ränetischen Zwecke des Briefes steht. Nicht, daß der Leidensstand [de]r Leser etwas ganz Besonderes war, in aller Welt hatten die Christen dasselbe zu leiden; aber er war den Christen noch etwas [N]eues, worüber sie allseitig verständigt werden mußten. Das bloße Sichzurückziehen vom heidnischen Leben konnte die Feindschaft der [un]gläubigen Welt nicht überwinden, es galt durch die positive Ent[fa]ltung des christlichen Tugendlebens gerade in den natürlichen [Le]bensverhältnissen, welche die Heiden zu beurtheilen verstanden, und [ge]rade unter dem Leidensstande die schleichende Verleumdung, mit der [si]ch die von jener Abkehr betroffene und getroffene Welt rächte, zu widerlegen, es galt zu zeigen, daß die Schmach, die die Gemeinde [t]rug, wirklich die Schmach Christi und nicht eine durch die eigene Sünde oder durch wohlgemeinte, aber übel angebrachte Vielgeschäftig[keit] (4, 15) verdiente sei. So war die Paränese unseres Briefs eine wahrhaft zeitgemäße gerade für jene Anfängerzeiten (womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß sie nicht mutatis mutandis eine zeitgemäße bleibt für alle Zeit) und Baur hat Unrecht, wenn er meint, daß wir durch unsere Zeitbestimmung den Brief jedes denkbaren Zweckes beraubt haben (S. 237). Freilich für ihn und seine Schule pflegt nur das einen „Zweck" zu haben, was in die [t]heologischen Kämpfe der Zeit eingreift. Aber das ist eben das [π]ρῶτον ψεῦδος, womit er sich das Verständniß so manchen apo[s]tolischen Briefes verschlossen hat.

Allerdings ist aber nach 5, 12 der Zweck des Briefes noch nicht ausreichend bestimmt, wenn wir ihn einen paränetischen nennen; es ist ja daneben noch von einem ἐπιμαρτυρεῖν die Rede. Hieran schließt sich bekanntlich die Ansicht an, welche unserem Briefe die ausdrückliche Bestätigung paulinischer Verkündigung als Zweck vindicirt. Denn wenn auch der neueste Vertreter dieser Ansicht (Wiesinger, S. 358) noch 1, 12. 25 dafür anführt, so haben wir von letzterer Stelle bereits gesehen, wie ihr Context jede derartige Nebenabsicht ausschließt, und ebenso kann man dieselbe 1, 12 nur finden, wenn man den ganzen Zweck der Ausführung 1, 10—12 verkennt (vgl. m. petr. Lehrb., S. 33. 34), nach welchem dieselbe darin gipfeln mußte, daß, was die Propheten noch als etwas schlechthin Zukünftiges erkannten, den Lesern bereits als erfüllt verkündet sei. Es bleibt also wirklich nur jenes ἐπιμαρτυρεῖν 5, 12 der scheinbare Grund jener Ansicht. Daß hier von einer Bestätigung die Rede ist, kann nicht geleugnet werden und habe ich nicht geleugnet. Weder habe ich, wie mir Baur (S. 239) vorwirft, das ἐπιμαρτυρεῖν mit μαρτυρεῖν identificirt, noch S. 365 geleugnet, was ich S. 208 behauptet. Ich habe lediglich darauf aufmerksam gemacht, daß es sich hier nicht um Bestätigung einer Lehre handle, sondern daß das μαρτυρεῖν, das doch wohl jedenfalls in ἐπιμαρτυρεῖν liegt, auf die Bezeugung von Thatsachen hinweise, hier auf die Bezeugung der Heilsthatsachen, in welchen den Lesern die Gottesgnade zu Theil geworden war. Verhielt es sich mit diesen Thatsachen so, wie die 1, 12. 25 gemeinten Verkündiger des Evangeliums es ihnen bezeugt hatten, so war die Gottesgnade, in die hinein sie sich gleichsam gestellt hatten, indem sie das Evangelium annahmen, eine wahre, und dies versiegelt ihnen der Verfasser durch sein apostolisches Zeugniß, weil eben seine überall auf jene Heilsthatsachen sich gründende Paränese erst dann recht wirksam sein konnte, wenn jene Thatsachen, und damit der Gnadenstand der Leser unerschütterlich feststand.

Ist also unser Brief an paulinische Gemeinden gerichtet, so bezweckt er allerdings eine Bestätigung, zwar nicht paulinischer Lehre, wohl aber paulinischer Heilsverkündigung. Für jene Voraussetzung ist unsere Stelle nicht ein Beweis, sondern ihre Auffassung wird

danach zu bemessen haben, ob jene Voraussetzung sich bewährt. Das hat sie sich nicht bewährt. Wir können also hier nur noch die Gegenprobe machen und fragen, ob es geschichtlich wahrscheinlich ist, was bei jener von uns bestrittenen Voraussetzung sich ergibt, daß Petrus in seinem Briefe eine Bestätigung der paulinischen Heilsverkündigung bezwecke. Daß ein Apostel das Zeugniß eines andern bestätigt, ist aber doch offenbar nur dann denkbar, wenn den Lesern irgendwie Zweifel an der Wahrheit des ihnen ursprünglich gewordenen apostolischen Zeugnisses erregt waren. Daher haben auch alle Ausleger ganz consequent angenommen, daß die Gemeinden durch Irrlehrer judenchristlicher Art an dieser Wahrheit zweifelhaft gemacht waren. Allein abgesehen davon, daß sich solche judenchristliche Einflüsterungen doch immer nur auf die Consequenzen, welche Paulus aus den Heilsthatsachen zog, also auf seine Lehre, nicht aber auf jene Thatsachen selbst beziehen konnten, haben die neuesten Ausleger mit Recht geleugnet, daß unser Brief irgend eine Spur von dem Vorhandensein solcher Irrlehrer zeige (vgl. Huther, S. 22; Wiesinger, S. 17. 32. 358; Schott, S. 327). Dagegen meint Wiesinger, daß der Leidensstand der Leser sie solches Zeugnisses bedürftig machte (S. 32). Allein da doch Paulus, wie wir aus 1 Theff. 3, 4 wissen, so bestimmt verkündete, daß das Christenleben mit Trübsal verknüpft sei, ist in der That nicht abzusehn, wie der Leidensstand der Leser sie an der Wahrheit seiner Verkündigung irre machen konnte, und mit Recht hat Schott (S. 329) auch diese Wendung jener Ansicht zurückgewiesen[a]). Wenn er dann freilich jene Bestätigung doch auf eine Beruhigung der Leser über die Gewißheit ihres Heilsstandes bezieht, so übersieht er ganz, daß es sich 5, 12 nicht um die Wahrheit der Thatsache

a) Freilich kommt Schott auf anderem Wege S. 334 doch zu einem „handgreiflichen Zeugniß seiner vollsten Zustimmung zu der paulinischen Heilspredigt", das ihnen Petrus abgelegt; allein dies hängt mit seiner Ansicht von dem beabsichtigten Anschluß des Apostels an paulinische Briefe zusammen, auf die wir später zu reden kommen, und mit der Bedeutung, welche er S. 334—336 auf die Erwähnung des Silvanus legt, deren Ausbeutung wir billig der Baur'schen Tendenzkritik (vgl. a. a. O., S. 237) überlassen.

handelt, daß sie in der Gnade stehen, sondern um die Wahrheit der Gnade, in der sie ihren Standpunkt genommen haben. Da sich demnach kein ausreichender Grund entdecken läßt, aus welchem Petrus die Verkündigung seines Mitapostels zu bestätigen bezwecken konnte, so müssen wir an jener Auslegung von 5, 12 und damit an der Voraussetzung, auf welche sie sich gründet, irre werden. Dann aber bleibt lediglich die natürlichste, allein mit unserer Auffassung des Briefs harmonirende Annahme übrig, daß der Apostel die den Lesern gewordene Verkündigung durch sein apostolisches Zeugniß bestätigen wollte, eben weil ihnen dieselbe noch nicht durch einen Apostel verkündet war. Und damit stimmt, daß wirklich der Brief nirgends andeutet, daß die Leser durch apostolische Predigt das Evangelium empfangen haben; ja wenn Petrus 1, 12, wie Huther und Wiesinger annehmen, auf die Thatsache der Geistesausgießung am Pfingstfest anspielt, kann Paulus gar nicht zu Denen gehört haben, die den Lesern das Evangelium verkündigt.

3. Die Abfassungszeit des Briefes.

Die Tübinger Schule setzt unseren Brief in die trajanische Zeit. Dies ist schon darum unmöglich, weil die lebendige Erwartung der unmittelbar nahen Parusie (1, 5; 4, 7) und die überall durchblickende Voraussetzung, daß die Leser in ihrer Gesammtheit erst zum Christenthum bekehrt waren (1, 3. 23; 2, 9. 25; 3, 6; 4, 3. 4), nothwendig uns in das apostolische Zeitalter hineinweist. Aber auch die Vertreter der gangbaren Auffassung unseres Briefs sind über die Abfassungszeit desselben keineswegs einig und doch ist gerade dies die Probe einer correcten geschichtlichen Auffassung, daß sich aus ihr die Abfassungszeit so sicher und so bestimmt wie möglich ergibt. Dazu kommt, daß jede der versuchten Bestimmungen an eigenthümlichen Schwierigkeiten leidet.

Ist unser Brief an die paulinischen Gemeinden Kleinasiens gerichtet, so muß er, wie bereits oben bemerkt, nach dem Schlusse der kleinasiatischen Mission des Apostel Paulus gesetzt werden, und bei dieser frühesten Zeitbestimmung konnte Brückner stehen bleiben, weil er nicht durch die Annahme einer Benutzung späterer paulinischer Briefe gebunden war, tiefer herabzugehen. In der

hat scheint sich auch durch die bald nach diesem Zeitpunkte ein-
etende Gefangennehmung des Apostels ein gewisses Motiv uns
rzubieten, weshalb sich Petrus an Stelle seines jetzt gefesselten
Mitapostels an die Gemeinden desselben wendet. Allein mit Recht
wartet man dann doch eine Andeutung darüber in unserem Briefe,
nd diese Schwierigkeit hat Brückner selbst so groß geschienen,
aß er lieber auf jene Motivirung verzichtet und das Schreiben so
rüh ansetzt, daß Petrus die Nachricht von der Gefangennehmung
es Apostels noch nicht erhalten haben konnte. Hier entsteht nun
ber die große Schwierigkeit, daß sich doch kaum begreifen läßt,
was den Petrus bewog, sich mit apostolischer Ermahnung und apo-
tolischem Zeugniß an Gemeinden zu wenden, die doch noch keines-
wegs als verwaist angesehen werden konnten; denn daß Petrus von
em Abschiede des Apostels zu Milet (Apg. 20) und noch nicht
on der wenige Wochen darauf erfolgenden Verhaftung des Apostels
Kenntniß gehabt haben sollte, wäre doch eine sehr künstliche Aus-
flucht. Allein eine viel größere Schwierigkeit noch ergibt sich daraus,
daß in unserem Brief, der doch auch an die galatischen Gemeinden
gerichtet ist, sich über die Fragen, welche vor nicht langer Zeit
diese Gemeinden in so beunruhigende Bewegungen versetzt hatten,
und in welchen gerade Petrus (wie die Geschichte des Apostel-
concils lehrt) ein Wort mitzureden der rechte Mann war, kein
Wort findet. Ich habe darauf schon (a. a. O., S. 157) hinge-
wiesen und vergeblich wendet Baur (S. 202) gegen meine Be-
weisführung ein, daß diese Fragen ja schon auf dem Apostelconcil
zur Sprache gekommen waren, über welches auch ich den Brief
nicht heraufzurücken gewagt habe. Denn es ist natürlich etwas
sehr anderes, wenn jene Fragen in Jerusalem erörtert und wenn
sie gerade in dem Gemeindekreise, an welchen Petrus schreibt, con-
trovers geworden waren. Ja, da wir den Bericht der Apostel-
geschichte für glaubwürdig halten, so war ja auf dem Concil über
diese Fragen bereits entschieden, und unseres Wissens war es in
Galatien zuerst, wo die extrem-judaistische Partei mit offener Ver-
leugnung des dort geschlossenen Compromisses ihre alten Präten-
sionen erneuerte. Um so mehr aber hatte der geschichtliche Petrus
(freilich nicht der Petrus der Tübinger Schule) allen Grund, in

einem Schreiben an Gemeinden, die durch diese judenchristliche Agitation in Verwirrung gesetzt waren, sich offen von derselben loszusagen. Die Berufung auf den praktischen Zweck des Briefes, mit der sich Brückner hilft, genügt hier offenbar nicht, da ja eben die Frage ist, ob der von ihm in Aussicht genommene Zeitpunkt geeignet ist, um einen rein praktischen Brief, wie der vorliegende, zu motiviren, und das ist nach dem oben Gesagten nicht der Fall.

Wir gehen also tiefer herab und setzen den Brief bald nach der Abfassung des Epheserbriefs, den ja Petrus nach den meisten Auslegern gekannt haben soll. Ja nach Wieseler hat Markus, der nach Kol. 4, 10 im Begriff war, nach Kleinasien zu reisen, dem Apostel Petrus Nachrichten über den Zustand der kleinasiatischen Gemeinden gebracht und dadurch Anlaß zur Abfassung unseres Briefs gegeben (vgl. s. Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 568). Freilich kann man auch hier wieder fragen, warum doch Petrus, der so viel von unbedeutenderen Leiden der Christen redet, mit keinem Worte dessen gedenkt, daß ihr Apostel Paulus sich in Ketten und Banden befand. Dieser Schwierigkeit kann man entgehen, wenn man mit Ewald annimmt, Paulus sei damals wieder freigelassen gewesen. Aber eine viel größere Schwierigkeit bleibt. Aus dem mit dem Epheserbrief gleichzeitigen Kolosserbrief sehen wir, daß damals zunächst in den phrygischen Gemeinden eine neue judaistische Richtung aufgetaucht war, welche zwar ganz verschieden von der in Galatien von Paulus bekämpften (mit der sie Wieseler S. 567 zusammenwirft) war, aber dem Apostel dennoch, wie der sogen. Epheserbrief zeigt, für die ganze kleinasiatische Kirche bedrohlich schien. Sollte denn Petrus, als er an diese Gemeinden schrieb, von diesen neuen Gefahren für das Glaubensleben derselben gar nichts gewußt, sollte er dieselben keiner Berücksichtigung werth gehalten haben?

Es hilft nichts, daß wir uns tiefer hinabflüchten. Denn aus diesen Anfängen entwickelte sich ja jene krankhafte Richtung christlichen Glaubens und Lebens, welche die Pastoralbriefe so heftig bekämpfen. Und doch versichern die neueren Ausleger einstimmig, daß sich von häretischen Richtungen in unserem Briefe nichts findet

es ist Schott vorbehalten geblieben, in unserem Briefe dieselben zu entdecken. Ist es mir wirklich ganz in seinem Commentar zum ersten Brief Petri entgangen oder hat der Verf. inzwischen soviel tiefere Blicke in unseren Brief thun gelernt, genug ich finde erst in seiner spätern Schrift (der zweite Brief Petri und der Brief Judä, 1863, S. 161. 162), daß dieselben pseudognostischen Irrthümer, die er so unermüdlich aus dem zweiten Briefe Petri und dem Briefe Judä herauszuspinnen weiß, sich auch bereits bei den Lesern des ersten Briefes finden sollen. Allein ich glaube aus Achtung vor dem gesunden Sinne der übrigen Exegeten, mit denen ich mich auseinanderzusetzen wünsche, auf eine Widerlegung dieser Frucht der im Schweiße ihres Angesichts arbeitenden historischen Schrifterklärung" (a. a. O., S. 171) verzichten zu können. Genug, auch mit den Pastoralbriefen dürfen wir unsern Brief zeitlich unmöglich zusammenstellen. Auch von einer andern Seite her stehen wir hier ja vor einem üblen Dilemma. Sind die Pastoralbriefe echt, so ist Paulus aus der römischen Gefangenschaft frei geworden und noch einmal in sein kleinasiatisches Arbeitsfeld zurückgekehrt. Dann aber begreift sich erst recht nicht, wie Petrus sich an diesen Gemeindekreis wenden konnte, dem damals gerade sein eigentlicher Apostel und Lehrer zurückgegeben war. Wir müssen also den Brief womöglich nach dem Tode des Apostels Paulus ansetzen und dazu haben sich in der That die neuesten Ausleger entschlossen. Aber war uns schon das Schweigen des Petrus über die Gefangennahme des Paulus auffällig, wie unbegreiflich muß uns erst sein Schweigen über den Tod desselben sein! Huther entgeht dieser Schwierigkeit nur durch die sehr mißliche Ausflucht, daß der Brief nicht unmittelbar, nachdem Petrus die Nachricht von diesem Tode empfing, geschrieben sein soll (S. 24). Aber selbst wenn Paulus in der neronischen Verfolgung gestorben sein sollte, wieviel Zeit haben wir dann noch zur Disposition, wenn die Nachricht erst zu Petrus nach Babylon gelangen, dieser dort seinen Brief schreiben, nach Rom reisen und (wie auch Huther S. 8 annimmt), nachdem er dort für das Evangelium thätig gewesen, auch unter Nero den Märtyrertod sterben soll? Denn jene Auskunft kann doch nicht den Sinn haben, daß er nicht erfüllt von dem

ersten Eindruck der Nachricht schrieb, sondern daß er in einer Zeit schrieb, wo die Christengemeinde als solche sich bereits an den furchtbaren Schlag, der sie in dem großen Heidenapostel getroffen, soweit gewöhnt haben mußte, daß sie ein Apostelwort darüber nicht mehr zu bedürfen schien. So ganz leicht dürfte es doch auch sich nicht fügen, daß derselbe Markus, den Paulus kurz vor seinem Tode nach Rom beschied (2 Tim. 4, 11) bald nach demselben bei Petrus in Babylon ist (5, 13). Denn an der Identität der in diesen beiden Stellen gemeinten Person zu zweifeln, wie ich noch a. a. O., S. 363 that, sehe ich jetzt keinen Grund mehr.

Etwas günstiger scheinen die geschichtlichen Verhältnisse für Diejenigen zu liegen, welche den Brief in Rom geschrieben sein lassen. Zu dieser von der Tübinger und Erlanger Schule und selbst von Ewald vertretenen Annahme kann ich mich noch immer nicht verstehen. Sie wäre möglich, wenn unser Brief nach der neronischen Verfolgung geschrieben wäre, in welcher zum ersten Male die Welthauptstadt als solche dem neutestamentlichen Gottesvolk als Sitz der Todfeindschaft der Welt wider das Gottesreich sich darstellte, weil dann wenigstens denkbar wäre, daß sich damals bereits die typische Uebertragung des Namens Babylon auf Rom gebildet hätte. Und doch bliebe die Art, wie diese Uebertragung 5, 13 ganz unvermittelt in einem schlichten Gruße auftritt, immer sehr auffallend. Es fehlt in demselben jede Andeutung, welche auf diese mystische Fassung hinführt; denn wenn die dortige Gemeinde die Miterwählte genannt wird, so hat das durchaus nichts Bildliches. Allerdings ist mit dieser Erwählung in der Adresse (1, 1) die Vorstellung der Fremdlingsschaft der Christen auf Erden verbunden, sofern die Erwählung eben auf das Ziel der himmlischen *κληρονομία* (1, 4) hinweist, dem gegenüber die Erde dem Christen eine Fremde ist. Allein von dieser Vorstellung ist die andere, wonach Rom als Sitz der Weltfeindschaft mystisch als Babylon bezeichnet wird, immer noch so verschieden wie die Bildersprache unseres Briefs von der Bildersprache der Apokalypse überhaupt. Und selbst wenn man den Brief nach Rom versetzt, um den Brief an die Ueberlieferung von dem Aufenthalte des Petrus daselbst anknüpfen zu können und so eine Bestätigung dafür zu gewinnen, daß er

in die letzten Lebensjahre des Apostels gehört, so vergrößert man auf der andern Seite, nur die Schwierigkeiten. Denn daß dann Paulus nicht mehr mit in Rom gewesen sein kann, da er sonst wohl neben Marcus erwähnt wäre, haben nicht nur Wiesinger und Schott richtig erkannt, sondern auch Ewald (in s. Gesch. des apostol. Zeitalters, 1858, S. 621). Gewiß genügt es aber nicht, wenn Letzterer ihn freigelassen und nach Spanien abgereist sein läßt, da seine Gefangenschaftsbriefe zeigen, daß Paulus den Plan der spanischen Reise, wenn nicht aufgegeben, so wenigstens aufgeschoben und zunächst die Rückkehr in sein altes Missionsgebiet in den Blick gefaßt hatte (Philem. V. 22; Phil. 1, 26; 2, 24). Dann aber tritt die oben bereits besprochene Schwierigkeit ein, daß Petrus sich gerade in dem Augenblicke an paulinische Gemeinden wendete, wo diese ihren eigentlichen Lehrer wieder in ihrer Mitte hatten. Läßt man den Apostel Paulus aber mit Wiesinger und Schott gestorben sein, so wird das Schweigen des Petrus, der von der Stätte seines Märtyrertodes aus schreibt, immer unbegreiflicher und durch die zarten Rücksichten, die ihm Schott (S. 360) andichtet, wahrlich nicht erklärt. Die specielleren chronologischen Combinationen Schott's zu revidiren hat für uns kein Interesse. Es springt aber in die Augen, in wie ganz unzulässiger Weise er die Befreiung des Apostels Paulus, seine morgenländische Reise, seine spanische Wirksamkeit, seine zweite Gefangenschaft und seinen Tod chronologisch zusammenrücken muß, damit Petrus in unserem nach seinem Tode geschriebenen Briefe noch auf die Ausbreitung der neronischen Verfolgung über Kleinasien sich beziehen kann. Und doch kommt er (S. 359) bereits bis in's Frühjahr 66 herab, wo es wahrlich zur Tröstung wegen der neronischen Verfolgung bereits zu spät war. Sei es, daß Schott dies selbst fühlte, sei es, daß er mit der Chronologie des zweiten Petrusbriefes in Verlegenheit gerieth, genug, im Commentar zu dem letzteren rückt er unsern Brief bis in den Herbst 65 hinauf (S. 153), womit natürlich wenig geholfen ist.

Zeigt sich so, daß die gangbare geschichtliche Auffassung unseres Briefes es nicht vermag, eine irgend haltbare Zeitbestimmung für denselben zu finden, so erscheint auch von dieser Seite her meine

Auffassung als eine wohlberechtigte. Sind wir durch sie genöthigt, den Brief bis vor die ephesinische Wirksamkeit des Apostels Paulus hinaufzurücken, so fallen damit eben alle die Schwierigkeiten fort, von welchen die bisherige Auffassung gedrückt war. Es läßt sich auch gegen diese Zeitbestimmung, da Marcus seit dem Beginn der zweiten Missionsreise des Apostels Paulus sich von ihm getrennt hatte, und wir den Silvanus seit dem Aufenthalte des Apostels in Corinth (von wo er nach Apg. 18, 18 bereits ohne ihn abgereist zu sein scheint) nicht mehr in der Begleitung des Paulus begegnen, nicht einwenden, als die vermeintliche Benutzung späterer paulinischer Briefe in unserem Briefe. Könnte ich mich nun entschließen, mit Rauch, Mayerhoff, Brückner (vgl. m. p. L., S. 378. 379) das Verwandtschaftsverhältniß, auf welches man jene Benutzung begründet, einfach abzuleugnen, so würde vielleicht meine Combination leichter Anerkennung finden. Allein, daß ich dies Verwandtschaftsverhältniß anerkannte und es umgekehrt daraus erklärte, daß Paulus sich in den fraglichen Stellen an den Ausdruck des petrinischen Briefes anschloß, hat fast allseitigen Widerspruch hervorgerufen. Da aber gerade diese Blätter in einer so wohlwollenden und mir ehrenvollen Beurtheilung durch Prof. Beyschlag (1857, S. 801—831) meiner Ansicht in diesem Punkte beigetreten sind, so glaube ich an diesem Orte am ehesten Gehör zu finden, wenn ich noch einmal auf dieselbe zurückkomme.

Es ist eigen, daß man zwar vielfach mit großem Nachdruck die Annahme, daß sich Paulus petrinische Worte angeeignet habe, abgelehnt, aber so wenig die allgemeinen Erwägungen, durch welche ich (a. a. O., S. 403—406) die Möglichkeit dieser Annahme zu begründen versucht habe, berücksichtigt hat. Selbst bei Huther (S. 18) kann ich eine solche Berücksichtigung nicht finden, da er von einem mühsamen Zusammensuchen petrinischer Gedanken, von einer Herabsetzung der schriftstellerischen Fähigkeit des Apostels Paulus, von einer Beeinträchtigung seiner Selbstständigkeit durch Abhängigkeit von einem andern Schriftstück redet, wogegen jedes Wort meiner Ausführungen Protest einlegt. Ich kann es nicht eine Widerlegung heißen, wenn man, wie ja auch sonst geschehen, aus vermeintlichen Consequenzen meiner Ansicht, die ich

ausdrücklich abgelehnt und deren Ablehnung ich begründet, ein Zerrbild dieser Ansicht fingirt, um dasselbe mit leichter Mühe bestreiten oder verspotten zu können. Zum mindesten habe ich erwiesen, daß, wenn es überhaupt schwierig ist, sich die Anlehnung eines Apostels an die Worte des andern vorstellig zu machen, diese Schwierigkeit die gangbare Ansicht nicht weniger drückt als die meinige. Denn daß die Berufung der Neueren auf die Anlehnung des Petrus an das A. T. (Wiesinger, S. 26; Schott, S. 345) und die Worte Christi (Huther, S. 18) ganz verschiedene Dinge vermischt, liegt am Tage; daß die Berufung von Wiesinger (S. 26) und Schott (S. 340) auf die receptive Natur des Petrus momentane Bestimmbarkeit, wie sie allerdings seiner natürlichen Raschheit und Lebhaftigkeit entsprach, mit etwas ganz anderem verwechselt, ebenso; und wenn man seine Anlehnung an Paulus mit der speciellen Absicht unseres Briefs, paulinische Lehre zu bestätigen, oder mit der Zartheit, sich nicht mit seiner eigenen Weise in das Arbeitsfeld seines Mitapostels eindrängen zu wollen (Schott, S. 336), motivirt, so beruht Beides auf der bereits widerlegten Auffassung über Zweck und Leser unseres Briefes und ist schon darum hier ganz ungehörig, weil es sich in den nachweisbaren Parallelen fast nirgends um lehrhafte Aussprüche, sondern lediglich um Worte apostolischer Ermahnung handelt. Es kann sich also wirklich nur darum handeln, ob der Thatbestand der übereinstimmenden Stellen meiner oder der gangbaren Ansicht günstiger ist. Hier aber kann ich es nur als einen erfreulichen Fortschritt constatiren, daß unabhängig von meiner Darlegung dieses Thatbestandes Wiesinger die Anklänge an die paulinischen Briefe auf den Römer- und Epheserbrief beschränkt, und ebenso jetzt Huther und Schott. Nur Baur (a. a. O., S. 233) wirft mir vor, ich hätte die dogmatischen Stellen aus andern Briefen geflissentlich ignorirt, weiß aber doch nur zwei Stellen aus dem Galaterbrief beizubringen (5, 13. 17), von denen ich die erste S. 394 bereits ausführlich berücksichtigt habe. Ich muß aber trotz Baur's Ausführungen dabei bleiben, daß die ἐλευθερία des Galaterbriefs ebenso gewiß die Freiheit vom mosaischen Gesetze ist, wie die unseres Briefes (2, 16) nach dem Zusammenhange die principielle

Freiheit des Christen von menschlicher Autorität, der er sich nur διὰ τὸν κύριον (V. 13) zu unterwerfen hat, und daß schon deshalb die beiden im Ausdruck ganz auseinandergehenden Stellen auch im Gedanken nichts gemein haben können. Daß aber Baur das bei Paulus folgende δουλεύειν ἀλλήλοις διὰ τῆς ἀγάπης (Gal. 5, 13) mit dem petrinischen ὡς δοῦλοι θεοῦ (2, 16) zusammengestellt, ist ganz verkehrt. Auf die andere Stelle habe ich allerdings keine Rücksicht genommen; allein es scheint mir auch in der That der Widerstreit der σάρξ und des πνεῦμα in Gal. 5, 17 mit dem Kampf der fleischlichen Begierden wider die Seele (1 Petri 2, 11) nur im Wortklang eine Analogie darzubieten, da Paulus von einem Ringen um die Herrschaft im Menschen redet, während es sich bei Petrus um einen Angriff handelt, dessen Gefahr darin liegt, daß die Tödtung, das Verlorengehen der Seele im Sinne von Matth. 10, 28. 39 der Ausgang sein kann.

Es bleibt also dabei, daß Petrus lediglich den Römer und Epheserbrief benutzt hätte. Gälte es dem letzteren allein, so könnte man sagen, er habe sich absichtlich nur an den Brief angeschlossen, den Paulus an dieselben Gemeinden geschrieben. Hat er aber auch andere Briefe herangezogen, so bleibt es doch sehr auffallend, daß er von ihnen wieder nur den Römerbrief berücksichtigt, und nur von der nach allen Seiten unhaltbaren Hypothese aus, welche den Petrusbrief nach Rom setzt, ließe sich sagen, daß er denselben dort gerade gelesen hatte. Aber gerade eine Kenntniß und Benutzung des Römerbriefes sich zu denken, hat, wie bereits a. a. O. S. 421 gezeigt, seine ganz besondern Schwierigkeiten. Denn das gerade halte ich für ein unumstößliches Resultat meines „petrinischen Lehrbegriffs“, daß von der eigenthümlichen Ausgestaltung der christlichen Lehranschauung bei Paulus, wie sie nirgends reichhaltiger und klarer entwickelt ist als im Römerbrief, in unserem Briefe sich noch nichts findet. Und wenn diese aus irgend welchem Grunde dem Apostel Petrus fremd blieb, wie kam es, daß nicht wenigstens irgend eine einzelne lehrhafte Stelle allgemeineren Inhalts aus den dogmatischen Ausführungen, welche an Gewicht und Umfang den Haupttheil des Römerbriefes bilden, dem Apostel in den doch so reichen lehrhaften Ausführungen seines Briefs in die Feder kam? Freilich beruft

sich Baur (a. a. O., S. 234. 235) auf die Stelle 4, 1, wo es unmöglich sei nicht an Röm. 6, 7 zu denken und ebenso hebt Huther (S. 16) diese Parallele ganz besonders hervor. Allein während Baur zugesteht, daß der Verf. „nicht in die specifischen Begriffe" der paulinischen Lehranschauung „eingehen wolle" — d. h. doch eben, daß dieselben sich nicht in unserer Stelle finden —, acceptirt Huther (S. 158) ausdrücklich meine Erklärung der Petrusstelle, welche den Beweis liefert, daß an eine Verwandtschaft mit jener paulinischen Stelle nach dem ganzen Context gar nicht zu denken ist, und wagt es auch nicht einmal, in der Erklärung die letztere anzuziehen. Ebenso habe ich von der Stelle 2, 24 dargethan, daß die paulinische Vorstellung von dem Mitsterben mit Christo nicht darin liegt (S. 286. 287); auch Huther scheint dieselbe nicht urgiren zu wollen; wie aber dann noch ein Anklang an Röm. 6, 18 in der Stelle liegen soll, vermag ich nicht einzusehen. Endlich führt Huther noch Röm. 4, 24; 8, 18. 34 an, die ich schon S. 423. 424 als nichts beweisend zurückgewiesen habe. Es ist damit auf's Neue dargethan, daß sich die fraglichen Anklänge im Wesentlichen auf das 12. und 13. Capitel des Römerbriefs beschränken; hier aber finden sie sich nicht vereinzelt, sondern — wie fast von Allen zugestanden — beinahe Vers für Vers. Damit aber stellt sich der gangbaren Auffassung die Aufgabe, zu erklären, wie es kam, daß der Apostel Petrus sich nur an diese beiden Capitel des Römerbriefs hielt, während doch, selbst wenn er sich auf's Strengste an seine nächste Aufgabe hielt, in die übrigen Theile des Römerbriefs wahrlich genug des Paränetischen verflochten ist, um sich ihm zur Benutzung darzubieten; wie es ferner kam, daß er mit seinen im ganzen Briefe zerstreuten Reminiscenzen auf diese Capitel immer wieder zurückkam, bis ihr Inhalt im Wesentlichen erschöpft war. Ehe diese eigenthümliche Erscheinung nicht erklärt ist, wird die gangbare Auffassung mit allem Pochen auf ihre größere Natürlichkeit, die sie doch, genau erwogen, lediglich der Gewöhnung verdankt, wonach wir den Apostel Paulus als den Hauptschriftsteller des N. T. auch hier von vornherein für das Original halten, immer als eine schwer durchführbare erkannt werden müssen. Ist das Verhältniß dagegen das umgekehrte, so wird es Niemand anders

erwarten, als daß Paulus eben nur in diesen beiden Capiteln, wo er sich in allgemeinen Ermahnungen erging, die weder durch die lehrhaften Absichten des dogmatischen Theils, noch durch die speciellen Zustände der Römergemeinde bedingt waren, sich an die kernigen Sprüche seines Mitapostels anschloß, dessen Brief ihm während seiner kleinasiatischen Wirksamkeit hatte bekannt werden müssen. Es genügt aber in der That vollkommen zu zeigen, daß die umgekehrte Fassung des fraglichen Verwandtschaftsverhältnisses möglich, ja daß von ihr aus die Erklärung des vorliegenden Thatbestandes leichter sei, da es nur darauf ankam zu erweisen, daß die auf andern Punkten gewonnenen Resultate nicht an diesem schlechterdings scheitern müssen.

Ich bin in meinem petrinischen Lehrbegriff noch einen Schritt weiter gegangen und habe durch eine Detailvergleichung der Parallelstellen zu zeigen versucht, daß es nothwendig sei, die Originalität auf Seiten des Apostels Petrus zu suchen. Ich gestehe gern, daß namentlich die Bemerkungen meines sehr verehrten Freundes D. W. *Möller* (in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1856, S. 309 ff.), sowie die anderweitige Erfahrung von der großen Schwierigkeit, das Resultat derartiger kritischer Operationen zur Evidenz zu bringen, mich veranlassen, meiner dortigen Beweisführung ein so entscheidendes Gewicht nicht mehr beizulegen. Dennoch muß ich dabei bleiben, daß dieselbe genügt, um zu zeigen, daß die der gangbaren entgegengesetzte Auffassung des Verwandtschaftsverhältnisses nicht nur durchführbar, sondern in manchen Punkten dem Verhältnisse der parallelen Stellen entsprechender ist. Es sei mir erlaubt, dies an einigen Stellen zu zeigen, auf welche auch *Huther* (S. 18) und *Baur* (S. 230. 232) Rücksicht genommen haben.

Wenn ich bei der Stelle 1 Petri 4, 10 bemerkte, es sei unbegreiflich, wie Petrus die Stelle Röm. 12, 3—8 so dürftig sollte benutzt haben, wenn sie sein Vorbild war, so entgegnet *Baur*, diese Bemerkung setze die petrinische Stelle in ein so untergeordnetes Verhältniß zu der paulinischen, daß sie ihr Original nicht gewesen sein könne. Dies ist aber offenbar unrichtig. Ich habe a. a. O., S. 340. 410 nachgewiesen, wie die petrinische Stelle in sich selbst und in ihrem Zusammenhange vollständig klar und

...allem Einzelnen wohlmotivirt ist, so daß man zu ihrer Erklärung ...gends eines Rückblicks auf die paulinische bedarf. Ist die letztere ...iel reicher ausgefallen, so liegt es in der Natur der Sache, daß ... Annahme, sie sei eine Ausführung des petrinischen Gedankens, sich ...ächst darbietet. Diese Annahme wäre freilich nicht durchführbar, ...nn, wie Möller (S. 310) behauptet, in ihr das echt paulinische ...ild vom σῶμα Χριστοῦ die eigentliche Grundlage der Exposition ...dete. Daß dies aber nicht der Fall, ergibt sich daraus, daß die Stelle ...m. 12, 3—8 am Kern ihres Gedankens nichts verliert, wenn man ... das V. 4. 5 ausgeführte Bild hinwegdenkt. Ich bin aber bei ...er quantitativen Vergleichung nicht stehen geblieben, sondern habe ...zeigen versucht, daß in der Art, wie die προφητεία und die ...κονία bei Paulus voranstehen, während nachher doch noch andere ...aben des Wortes folgen, die sich enger an die Prophetie an- ...ießen, der Einfluß der Reminiscenz an die petrinische Stelle ...tbar wird. Möller wendet dagegen ein, daß Paulus auch ...st in solchen Aufzählungen nicht den Zweck einer systematisch ...ordneten Darlegung befolgt; allein daraus folgt doch nur, daß ... den Apostel Paulus keiner schriftstellerischen Unfähigkeit zeiht ...ie Huther behauptet), wenn er auch hier die uns näher liegende ...ische Anordnung verläßt, nicht aber daß nicht die petrinische Stelle ...telle den Anlaß dazu geboten haben könnte. Der von mir ange- ...hrte Grund dafür, daß nämlich sonst in ähnlichen Aufzählungen ... διακονία nicht vorkommt, wird dadurch nicht entkräftet, wie ...öller meint, sondern eher bestätigt, daß die ἀντιλήψεις 1 Kor. ..., 28 der Sache, also nicht dem Worte nach dasselbe sind. ...Ebensowenig kann es die schriftstellerische Fähigkeit des Paulus ...abſetzen, wie Huther meint, wenn ich Röm. 12, 10 oder ... 15. 16 das Motiv für die Gedankenfolge nicht innerhalb der ...aulinischen Ausführung, sondern in der ihm vorschwebenden petri- ...ischen Stelle finde. Wäre Paulus sonst in solchen Ermahnungs- ...eihen gewöhnt, nach streng logischer Disposition zu schreiben, so ...ürde eher ein durch eine derartige Reminiscenz hervorgerufenes ...brechen von derselben eine gewisse Unselbstständigkeit zeigen; da ...ber jenes zugestandenermaßen nicht der Fall ist, so bleibt ja ...aulus seiner sonstigen Weise ganz treu, wenn er sich, statt wie

sonst oft durch andere zuweilen sehr zufällige Gedankenverknüpfungen, einmal durch die Gedankenfolge der petrinischen Stelle leiten läßt. Wenn nun aber in der petrinischen Stelle (3, 11) die Erwähnung des Friedesuchens augenfällig lediglich durch den Context der dort citirten Psalmstelle herbeigeführt ist, also nicht aus Paulus entlehnt sein kann, was liegt dann näher als das Motiv der Gedankenfolge, wonach sich auch Röm. 12, 18 diese Ermahnung an die Warnung vor Wiedervergeltung (12, 17; vgl. mit 1 Petri 3, 9) knüpft, in der petrinischen Stelle zu suchen? Und wenn die Ermahnung zur Demuth in Röm. 12, 16 b auffällt, weil das Thema von der Demuth bereits 12, 3 ff. abgehandelt ist, was liegt dann näher als das Motiv zu der Art, wie dieselbe sich an die Ermahnungen zu verschiedenen Liebesbeweisungen anknüpft, in 1 Petr. 3, 8 zu suchen? Dann aber haben wir trotz der Bemerkungen Möller's allerdings Ursache, die letztere Stelle nicht für ein Summarium der paulinischen, sondern Röm. 12, 16 a. 15. 10. 13. 16 b für eine Ausführung des thematisch prägnanten Petruswortes zu halten, wenn ich auch gern zugebe, daß mein Versuch, die Abweichung in der Gedankenfolge bei Paulus als absichtlich zu erklären, unhaltbar ist.

Besonderes Gewicht legen Baur und Möller auf die Stelle, welche vom Gehorsam gegen die Obrigkeit handelt; aber schon die total abweichende Art, wie Beide die Abhängigkeit der petrinischen darzuthun suchen, zeigt, daß diese keineswegs evident ist. Baur meint, der Ausdruck ἀνθρωπίνη κτίσις in der letzteren sei ohne die paulinische Stelle schlechthin unverständlich; allein er ist es nur bei seiner durchaus gekünstelten Erklärung desselben, welche erst den paulinischen Gedanken und namentlich den Begriff der ἐξουσία, welcher das Schlagwort der ganzen paulinischen Ausführung ist, in denselben hineinträgt (S. 232). Aber eben darin, daß dieses Schlagwort bei Petrus fehlt, zeigt sich, daß dessen Ausführung von der paulinischen unabhängig ist, zumal gerade auf ihm die entwickeltere Anschauung von dem Wesen der Obrigkeit ruht, welche seine Darstellung von der des Petrus unterscheidet (vgl. a. a. O., S. 350). Möller dagegen stützt sich darauf, daß Paulus, wenn er die petrinische Stelle benutzte, den Gedanken in 2, 15. 16 ganz

übergangen haben müßte (was nicht auffallen kann, da derselbe nicht einer allgemeinen Darlegung über die Pflicht gegen die Obrigkeit angehört, sondern dem speciellen Zusammenhange, in welchem dieselbe bei Petrus behandelt wird) und daß der Gedanke an den Beruf der Obrigkeit (2, 14) für den Zusammenhang bei Petrus unwesentlich, also aus Paulus entlehnt ist. Allein wie eng derselbe in den petrinischen Zusammenhang gehört, erhellt schon daraus, daß von den *ἀγαθοποιοί* und *κακοποιοί* in diesem Zusammenhange auch sonst (V. 12. 15) die Rede ist, und gerade das Durchklingen dieser petrinischen Stichworte bei Paulus (13, 3. 4) macht es so wahrscheinlich, daß ihm unsere Stelle vorschwebte. Möller's Beweisführung für die Originalität von Röm. 13, 7 gründet sich auf die Erklärung, wonach das *πᾶσιν* sich auf alle Obrigkeit bezieht, während schon der Gegensatz in V. 8 zeigt, daß es auf alle Menschen geht und die bedeutsame Verknüpfung der Pflichten des *τιμᾶν* und *ἀγαπᾶν* in Röm. 13, 7. 8 (vgl. 1 Petri 2, 17 und dazu S. 419) ignorirt er.

Was endlich das Verhältniß des Citats in Röm. 9, 33 mit 1 Petr. 2, 6. 7 betrifft, so gebe ich zu, daß Möller (S. 369 ff.) scharfsinnig auf manche Schwächen meiner Deduction aufmerksam gemacht hat; allein daß das Zusammentreffen nicht zufällig sei, räumt auch Baur ein, und daß bei Paulus der Nerv der Argumentation auf dem Schlusse aus Jes. 28, 16 ruht, motivirt noch nicht die Verschmelzung dieser Stelle mit Jes. 8, 14, welche Paulus offenbar schon im Sinne hatte, als er den Schluß von Röm. 9, 32 schrieb. Nun finden sich aber beide Stellen, zwar nicht verschmolzen, sondern vielmehr in einen bedeutsamen Gegensatz gestellt bei Petr. 2, 6. 7. Da aber ihre Anwendung hier durch den ganzen Zusammenhang getragen und namentlich die erstere bei Petrus ausführlicher citirt wird, so ist an eine Entlehnung aus Paulus kaum zu denken und daher die Annahme sehr nahe gelegt, daß dem Apostel Paulus aus der petrinischen Stelle die beiden Jesajasworte so verbunden vorschwebten, daß er sie hier in eines verschmolz, wenn auch allerdings eine solche Verschmelzung auch sonst bei seiner Benutzung des A. T. nichts Seltenes ist.

Wie aber bei den Parallelen aus dem Römerbrief, so spricht auch bei denen aus dem Epheserbrief Manches dafür, daß hier dem

Apostel Paulus die Erinnerung an den petrinischen Brief vor-
schwebte. Ich habe bereits a. a. O., S. 425. 426 darauf auf-
merksam gemacht, daß sich der Brief an die Epheser in manchen
Punkten von den übrigen paulinischen unterscheidet und daß er gerade
in diesen Punkten mit dem petrinischen verwandt ist. Gewiß ist
diese Erscheinung von unleugbarer Bedeutung für unsere Frage.
Huther freilich leugnet dieselbe, ohne sich auf meine Gründe ein-
zulassen (S. 18), und behauptet, die Verschiedenheit des Epheser-
briefs von den andern Paulinen erkläre sich aus seiner besondern
Tendenz als eines Circularbriefs. Aber das ist ja eben das Eigen-
thümliche, daß Paulus, der sonst nie Circularbriefe geschrieben hat,
es hier thut, wo zufällig auch von Petrus ein Circularbrief an
denselben Gemeindekreis vorliegt, und das kann doch kaum, wie
Möller S. 366 meint, in der Aehnlichkeit der Situation beider
Verfasser ihren Lesern gegenüber seinen genügenden Grund haben,
da doch Paulus auch den makedonischen, den griechischen, den syri-
schen und andern Gemeinden gegenüber in der Lage war, ihnen
einen Circularbrief schreiben zu können. Wie deshalb der Epheser-
brief eine unechte unapostolische Nachahmung sein sollte, weil der
Verf. durch die Thatsache, daß die Gemeinden Kleinasiens einen
ihnen gemeinsam geltenden Brief des Apostels Petrus besaßen,
sich bewogen fand, ihnen ebenfalls gemeinsam ein Wort ähnlicher
Mahnung zuzurufen, wie es für die wesentlich veränderten Zeit-
verhältnisse und den wesentlich anders gewordenen Personalbestand
dieser Gemeinden Noth that, das kann ich doch nicht einsehen.
Und ebensowenig kann ich es auffallend finden, wenn gerade bei
einem solchen Schreiben dem Apostel jener Petrusbrief vorschwebte
und in seiner eigenthümlichen Art für dieses Schreiben mitbestim-
mend wurde. Freilich meint nun auch Möller, gerade in jener
Aehnlichkeit der Bestimmung liege ein ausreichender Erklärungs-
grund für manche verwandte Erscheinungen in beiden Briefen.
Dies würde allerdings der Fall sein, wenn z. B. an die Stelle
der üblichen paulinischen Danksagung für den gesegneten Zustand
der Leser hier eine allgemeine Lobpreisung träte. Allein wenn eine
solche an 1 Petr. 1, 3—12 erinnernde in Eph. 1, 3—14 voran-
geht und dann doch die übliche Danksagung folgt, so ist doch die

nahme sehr nahe liegend, daß ihm bei jener, die sonst in keinem der Briefe vorkommt, der petrinische Brief vorschwebte. Und wenn ich auch auf die relativ stärkere Mischung des dogmatischen und ethischen Elementes in dem Epheserbriefe nach den Gegenbemerkungen Möller's ein geringeres Gewicht lege, so bleibt doch, was Möller übergeht, noch die Eigenthümlichkeit, daß sich in beiden Briefen die sittliche Ermahnung in die Lehren für einzelne Stände zuspitzt, und der an 1 Petri 5, 14 anklingende, wenn auch eigenthümlich paulinisch ausgeführte Schlußsegen Eph. 6, 23. Da die einzelnen Anklänge an den Epheserbrief zwar sehr zahlreich, aber weniger umfassend sind als die an den Römerbrief, so mögen wir Möller zugeben, daß sich hier der Beweis von der Originalität der petrinischen Stellen noch weniger stringent aus der Detailvergleichung führen läßt; allein daß es auch hier an Indicien, die eher dafür als dagegen sprechen, nicht fehlt, glaube ich ausreichend gezeigt zu haben.

Damit möchte ich meine geschichtliche Auffassung des ersten Petrusbriefs nochmals eingehenderer Prüfung empfohlen haben[a]).

2.

Ueber die moderne

Entwerthung der Dogmatik und der Symbole

und über die

Fortbildung der Glaubenslehre aus dem Gemeindebewußtsein.

Mit Berücksichtigung der christlichen Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen von D. A. Schweizer.

Von

J. P. Romang, emer. Pfarrer.[b])

In den kirchlichen Bewegungen unserer Tage handelt es sich, wenn schon nach Umständen das Gegentheil versichert wird, nicht nur

a) Die Untersuchung über den zweiten Petrusbrief folgt in einem der nächsten Hefte. Die Redaction.

b) Der hier in Ueberarbeitung erscheinende Aufsatz ist ursprünglich für eine

um Kirchenverfassung, sondern auch um eine andere Gestaltung der Lehre. Und mit der Umgestaltung der Lehre wird nothwendig der Glaube, inwiefern er theoretische Ueberzeugung, Fürwahrhalten ist, ein anderer, und muß auch als Gemüthsleben damit nach Richtung und Ton modificirt werden, gesetzt die gemüthlich-praktische Lebensentwicklung sei nicht eins und dasselbe mit dem Fürwahrhalten, und diese könne bei ungleichem religiösen Vorstellen bisweilen einen ungefähr gleichen Werth haben. Um Lehre und Glauben aber muß es sich handeln bei jeder tiefer gehenden religiösen Entwickelung, und die äußerliche Verfassung ist gewiß das Unwichtigere.

Eine wahre Befriedigung empfanden wir demnach in dieser Beziehung bei der ersten Durchsicht der „christlichen Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen von D. A. Schweizer, Leipzig 1863", weil hier unverhüllt und rückhaltlos eine Neugestaltung der Glaubenslehre dargeboten wird, wie sie dem gegenwärtigen Entwickelungszustande der evangelischen Kirche entspreche.

Ohne Zweifel ist dieses Werk eine der bedeutsamsten Erscheinungen der theologischen Litteratur seit längerer Zeit. Kaum trat seit Langem in einem andern Buche eine solche Gediegenheit des Inhalts vor den Leser hin, eine solche Kraft ruhig-festen Denkens, bei absichtlicher Vermeidung aller Schaustellung theologischer Gelehrsamkeit doch eine so sehr Achtung gebietende Kundgebung der reichsten wissenschaftlichen Bildung, und bei strenger Enthaltung von aller negativen Vielgeschäftigkeit eine so bestimmt ausgebildete Lehre, in so sicherer Beherrschung und so fest in einander greifender Bearbeitung ihres Gegenstandes, und, was vielleicht die größte Auszeichnung ist, in so durchsichtiger Klarheit der Darstellung. Wie etwas ganz Anderes ist uns hier dargeboten, als wenn so Manche nur im Verneinen Geschick an den Tag legen, hingegen, sowie sie selbst etwas an die Stelle des Negirten setzen wollen, nur unbestimmte Phrasen aufführen, unklare Begriffe, unhaltbare Formeln, die Einen in seichtester Trivialität, die Andern in nicht weniger widerwärtiger speculativ und genial sein sollender Ueberschwänglichkeit

---

Kirchenzeitung geschrieben worden, was man in Hinsicht auf Ton und Haltung berücksichtigen wolle.

t, wobei die Erstern zeigen, daß sie von den vorliegenden Pro-
men nie eine Ahnung gehabt haben, die Andern diese jedenfalls
ht gelöst zu haben sich einbilden konnten, wenn sie sich geübt
ten, bei jedem Wort einen scharf ausgeprägten wirklich denkbaren
griff zu denken und in richtiger Urtheilbildung und wohlbegründeter
hlußfolge Begriffe und Sätze zu verbinden.

Das Buch wird freilich für Manche kein erfreuliches Geschenk
n. Sehr achtungswerthe Frömmigkeit kann sich an Manchem
in stoßen, und nicht in Allem, sogar in wissenschaftlich-formeller
nsicht, in dialektischen Unterscheidungen und systematischen Anord-
ngen, wird es allgemein normgebendes Ansehen gewinnen. Was
Inhalt anbetrifft, so sollten jedoch Diejenigen, welche noch immer
r Schleiermacher eine willige oder unwillige Ehrerbietung an den
g legen, sich wohl bedenken, bevor sie so hart über Schweizer
theilen, wie schon geschehen ist. Denn obgleich er überall die
lbstständigkeit eines kräftigen und vielbegabten Geistes bewährt,
ist er in diesem ersten Bande von der Schleiermacher'schen
chtung im Wesentlichen nicht abgegangen und drückt sich in mehr-
hen Beziehungen auf eine dem gemeinen religiösen Bewußtsein
ser als Schleiermacher entsprechende Weise aus.

Ohne auf das Werk im Ganzen näher einzugehen, möchten wir
s jedoch hier einige Bemerkungen erlauben über zwei Punkte, in
nen Schweizer, obschon auch dabei gewissermaßen von Schleier-
acher ausgehend, doch eine ziemliche Verwandtschaft zu verrathen
einen kann mit gewissen sich eben jetzt sehr hervordrängenden
arteien, zu denen er doch offenbar weder gehört noch gehören
ll — seine Stellung zur Dogmatik und die von ihm als einzig
chtig dargestellte Herausbildung der Glaubenslehre aus dem Ge-
eindebewußtsein.

In der neuesten Zeit, bei den Wortführern der von Baden aus-
henden Bewegung und bei Denen überhaupt, welche auf eine
rchliche Umgestaltung ausgehen, macht man eine früher nicht ge-
äuchliche Unterscheidung zwischen Dogmatik und Glaubenslehre,
d erklärt ausdrücklich, daß die dogmatische Kirche aufhören müsse,

daß nur auf ethischer und, obgleich sie sich zum Historischen nicht anders stellen als zum Dogmatischen, wohl auch auf historischer Grundlage eine umfassendere kirchliche Gemeinschaft möglich sei. Wirklich scheint bei dem im Gange befindlichen Kreuzzuge — per antiphrasin — die Parole ebensosehr zu lauten: nieder mit dem Dogmatismus, als: hoch Gemeindeprincip!

Da nun Schweizer, ganz anders als jene, auf die Verfassung weniger Gewicht zu legen scheint, hingegen die Lehrerneuerung als Hauptaufgabe ansieht, so verwunderten wir uns anfänglich, daß auch er so entschieden sich gegen die Dogmatik erklärt und nur von Glaubenslehre hören will. Sonst galten beide Ausdrücke für gleichbedeutend. Schleiermacher stellte das deutsche Wort auf den Titel seiner Werke, gebrauchte aber fortwährend auch das andere. Warum soll denn hierauf so viel ankommen? Hier thut schwerlich der Name viel zur Sache. Gesetzt auch, das griechische Wort Dogma habe zuerst im religiösen und sogar im philosophischen Sprachgebrauch eine etwas andere Bedeutung gehabt, als Glaubenslehrpunkt, so haben doch seit Langem beide für gleich gegolten.

Schweizer jedoch legt so sehr, wie irgend Einer der Andern, großes Gewicht auf diese Unterscheidung. Dogma ist ihm nur kirchliche Satzung, die Dogmatik also Kirchensatzungswissenschaft, die Glaubenslehre aber die Lehre dessen, was wirklicher Glaube der evangelischen Christenheit sei (III), die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens der evangelisch-protestantischen Kirche auf ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe (32), aus dem jetzt lebenden Bewußtsein der Kirche (58), des Glaubens, wie er jetzt geglaubt wird (III), so daß die Dogmatik die Ueberzeugungsbeschlüsse, die Glaubenslehre aber die wirkliche Ueberzeugung zu verarbeiten habe (24). Indessen sagt er selbst: „die Lehrauffassung könne, und zeitweilig müsse sie zum Dogma gemacht werden“ (21). Das Eine kann also, muß bisweilen, das Andere sein. Ob nicht dem Begriffe nach beide dasselbe seien, in der Wirklichkeit es sein sollten, und nur in abnormen Zuständen nicht zusammenfallen? welches Letztere würde gerade

gemacht werden können, ohne diese Begriffsbestimmung und Terminologie von zweifelhaftem Werthe, die auch praktische Verwirrungen, Unklarheiten und bei geringeren Leuten Unlauterkeiten zur Folge haben dürfte.

Allerdings ist die Aufstellung von Glaubenslehrsätzen nicht selten zu einem der Gesetzgebung im Staat sehr ähnlichen Verfahren geworden, der Lehrsatz zu einer Vorschrift, was in der Gemeinschaft geglaubt werden solle, und seine Geltendmachung dann zu einer Bestimmung des religiösen Lebens. Dies gehört aber zu den Corruptionen, die, wie schon Plato wußte, bei allen, auch den vorzüglichsten Dingen, wie sogar seine Republik, zu Zeiten eintreten. Eigentlich sollten überall die Bekenntnißschriften der Kirchen, gesetzt sie seien ausgegangen von den zur bestimmten Zeit anerkannten kirchlichen Behörden, nicht sowohl Glaubensvorschriften sein, als zunächst Erklärungen darüber, was in der bestimmten Religionsgemeinschaft geglaubt und gelehrt werde, ganz wie Schweizer dies in der Glaubenslehre dargestellt wissen will, je nach den Umständen zuvörderst hier mehr zur Verständigung der Gemeinschaft in sich selbst, dort mehr zur Auseinandersetzung mit andern Religionsgemeinschaften oder mit den Staatsgewalten. Zumuthungen aber, in der bestimmten Weise zu glauben und zu lehren, waren sie nur in dem Sinne, daß, damit diese Erklärungen eine Wahrheit seien, wer sich ihnen nicht conformirte, nicht als Mitglied der Gesellschaft betrachtet werden sollte. Vom Standpunkt der religiösen Gemeinschaft aus war dawider wohl nicht viel zu sagen. Und wenn der Staat die sich nicht Conformirenden nicht als Bürger anerkennen, oft nicht innerhalb seiner Grenzen dulden wollte, so fällt diese zu einem Zwang für die Gewissen werdende Härte dem Staat zur Last. In dem angegebenen Sinne waren solche Bestimmungen der geltenden Lehre zur Zeit der Reformation unerläßlich für die Gemeinschaften in sich selbst und für die Auseinandersetzungen mit dem Staat und sie sind überall und jederzeit um so mehr unerläßlich, je mehr verschiedenartige wirklich mit ihrem Glauben Ernst machende Religionsgemeinschaften neben und durcheinander in einem Staat bestehen, jede aber doch wissen sollte, wer zu ihr gehöre, wessen sie sich von den andern zu versehen habe, und der Staat zu der doch

nothwendig ihm vorzubehaltenden Anerkennung sich vergewissern muß, ob eine bestimmte Gemeinschaft sich mit der Sittlichkeit und der Staatsordnung vertrage. Wenn es mit den religiösen Zuständen dahin gekommen ist, daß die Kirchenmänner lieber nicht darnach fragen, so sollten auch in Staaten, wo die Cultfreiheit innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung garantirt ist, vor der Anerkennung und In-Schutz-Nahme auch der sittlich und politisch nicht verdächtigen neuen Religionsgemeinschaften die Staatsmänner anstandshalber nach den Grundsätzen und Lehren derselben fragen; in Ansehung einiger, z. B. der Mormonen, ist Grund genug, es im Interesse der Sittlichkeit zu thun, und bei den Jesuiten halten gerade die freisinnigen Staatsmänner dafür, sie müssen es der Staatsordnung wegen thun. Daß die kirchlichen Gemeinschaften sonst immer bestimmte Lehren als bei ihnen geltend bezeichnet, sie also insofern als Lehrsatzung aufgestellt haben, ist keineswegs als der Natur der religiösen Entwickelung und den Forderungen der Vernunft widerstreitend anzusehen. Die Kirchensatzungswissenschaft war ehedem meistens auch wirklich die wissenschaftliche Darstellung des Glaubens, wie er geglaubt wurde. Und auch die jetzt geringschätzig von der Dogmatik Redenden werden eigentlich nicht behaupten wollen, daß solche Zustände in jeder Hinsicht die am wenigsten gesunden gewesen seien. Doch in Beziehung hierauf wird später noch Einiges in Erwägung gezogen werden.

Deswegen aber ist auch die mit den Veränderungen der Bildungszustände eintretende Abweichung von den früher geltenden Dogmen nicht ohne Weiteres als eine Verirrung zu tadeln und ihr jede Berechtigung abzusprechen. Ein großer Theil der Kirchenglieder findet gegenwärtig allerdings in den zur Zeit der Reformation aufgestellten Bekenntnißschriften nach ihrer ganzen Ausführlichkeit nicht den Ausdruck seiner wirklichen religiösen Ueberzeugung — die Einen, weil sie in Folge wirklichen Bildungsfortschrittes mehr vernunftwissenschaftliche, Andere, weil sie auf irgend eine Veranlassung hin sonst andere ernstlich religiöse Ueberzeugungen angenommen haben, Manche aber auch, sowohl Gebildete als Ungebildete, weil sie in eigentliche Irreligiösität versunken sind. In

solchen Zuständen ist denn eine Abhülfe dieser Mißverhältnisse eine hohe sittliche Aufgabe.

Aber ist es der richtige Weg, um aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen, sofort alle Bekenntnißerklärungen, alle Symbole zu verwerfen? Daß viele Andere sich in diesem Sinne aussprechen, darüber haben wir uns nie sehr gewundert, wohl aber jetzt, daß ein Mann von so ruhigem, durchdringendem, bemessenem und überlegenem Geiste, wie Schweizer, es auch thut. Wenn wir uns denn erlauben, Einwendungen dagegen zu erheben, so möchten wir uns eigentlich nicht diesem Manne gegenüberstellen, sondern ein ziemlich häufig vorkommendes Verfahren auf seine wahre Bedeutung zurückzuführen suchen.

Viele meinen jetzt, sich als Männer der Wissenschaft und als Bahnbrecher zum Mindesten eines neuen Weltalters, einer durchgreifend andern Gestaltung der christlichen Kirche (doch ja nicht, wie man den Petrinischen und Paulinischen gegenüber früher etwa von einer Johanneischen redete) zu legitimiren, wenn sie von der Dogmatik reden, als ob es gar keine mehr geben sollte. Dies ist allerdings ein noch weiterer Fortschritt, als wenn man sonst den kirchlichen Bekenntnißschriften, den Symbolen, entwachsen zu sein meinte. Denn auch die über die Symbole Hinausgehenden wollten sonst immer eine Dogmatik aufstellen oder doch haben, als kirchliche Hauptwissenschaft, die dann freilich nicht Kirchensatzungswissenschaft war, sondern zunächst, wie jeder von der seinigen überzeugt war, eine Fortbildung der Glaubenslehre. Den Nachbetern ist dieses Gebahren nicht übelzunehmen, nachdem Rothe ihnen in Worten dieser Art vorgesprochen, und dann in seiner eigenthümlichen Weise Schenkel, der doch vor ganz wenigen Jahren die wohl dickleibigste Dogmatik geschrieben hat, und nun auch Schweizer sich in der angeführten Weise über die Dogmatik ausspricht und in Ansehung der Symbole sogar ausdrücklich sagt, die symbolbildende Zeit sei längst vorüber, die geschichtlichen Bedingungen zur Dogmenfeststellung längst nicht mehr vorhanden. Wir wissen auch sehr wohl, wie man zu solchen Aussprüchen kommen kann, und glauben wenigstens einigermaßen zu wissen, inwiefern sie richtig sind, und zugleich, weswegen es bis auf einen gewissen Grad so ist. Man sollte sich jedoch klar werden, was

damit erklärt werde, und wohin man auf dem Wege sei, wenn es ganz dem also wäre.

Wenn die Behauptung, daß die bisherigen Bekenntnisse definitiv dahin gefallen seien und keine andern aufgestellt werden können, buchstäblich und unbedingt gelten müßte, würde dann nicht nothwendig die Zeit bestimmter, faßbarer kirchlicher Gemeinschaften vorüber sein? Herr Schweizer jedenfalls, wenn auch vielleicht Andere, wird nicht verneinen, daß ohne allen bestimmten Ausdruck der Glaubensüberzeugung in Vorstellungen, Begriffen und Worten keine Selbstverständigung des gläubigen Subjects, ohne alle äußerliche Hinstellung eines solchen Ausdrucks des gemeinsamen Glaubens keine Verständigung der Glieder der Gemeinschaft unter einander, keine Anerkennung der Letztern von Seiten anderer Gemeinschaften und des Staats denkbar ist, daß mithin, wenn in jeder Hinsicht, in jeder Bedeutung des Wortes, die Zeit der Symbole vorüber wäre, dann nothwendig auch die Zeit des Bestehens kirchlicher Gemeinschaften vorüber sein würde. Nicht unser Einer blos, nicht nur bornirte und verknöcherte Kirchenmänner haben solche Gedanken, und auch nicht nur Juristen, welche überall die alten Rechtsbestände gegen alle Fortentwickelung erhalten möchten. Indessen allerdings vorab die Juristen, aber auch die den Fortschritt begünstigenden, würden etwas dieser Art sagen, sobald sie über das doch unvermeidliche Heraustreten der religiösen Gemeinschaft in die Sphäre des allgemeinen Rechtszustandes sich auszusprechen veranlaßt werden. Wir könnten eine vielbesprochene öffentliche Verhandlung anführen, bei der ein solcher Staatsmann die Theologen erinnerte, daß sie auf dem Wege seien, sich in's ganz Unbestimmbare zu verlieren. Die Theologen sollten aber nicht erst durch die Juristen hieran erinnert werden müssen. Und von einem noch andern jedenfalls nicht als unbedeutend anzusehenden, wie kaum Andere die fortschreitende Entwickelung fördernden Mann haben wir etwas hieher Gehöriges anzuführen. Fichte d. Aelt. sagt in seiner Sittenlehre: „Es muß in der Kirche etwas vorausgesetzt werden können, das sich ansehen läßt als das Glaubensbekenntniß der Gemeine, oder als ihr Symbol."

Freilich als durchaus, in allen seinen Bestimmungen, für alle

Zeiten unveränderlich sollte, was doch nur menschliche Formel ist, gelten wollen. Gesetzt, es müsse Jeder, der ein religiöses Bekenntniß mit dem Ernst wahrhaft religiöser Ueberzeugung ergreift, folge, göttliche Wahrheit darin ergriffen zu haben glauben, wie es auch bei den jetzt aufgestellten Glaubenslehren der Fall ist; so darf er sich doch nicht überreden, das vollkommene Verständniß derselben in der vollkommensten, für alle Zeiten angemessensten Form gewonnen zu haben. Gibt es auch ewige Wahrheit, so ist doch die Erkenntniß derselben für den Menschen einer zeitlichen Entwickelung unterworfen, und das zeitlich sich Entwickelnde ist in keinem einzelnen Moment ganz herausgetreten, also auch nicht in die diesem Moment entsprechende Formel ganz zu befassen. Auch Fichte sagt dann: „das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmäßig wirkende Lehre immerfort verändert werden". Dies begehren wir nicht zu ignoriren, gedenken es nicht zu tadeln, wenn es am rechten Orte und in der rechten Weise geltend gemacht wird. Selbst die Urheber der protestantischen Bekenntnißschriften hatten nicht die Anmaßung, eine für alle Zeiten durchaus unveränderliche Satzung aufzustellen. Wohl bei Allen war die Meinung, von Einigen wurde es ausgesprochen, daß man aufzunehmen willig sei, was als in der Schrift begründet möchte nachgewiesen werden. Ja sogar in der katholischen Kirche soll nicht eine absolute Unveränderlichkeit des Dogma's behauptet werden, sonst könnte es keine Erweiterung desselben geben, weder durch die Concilien, noch auf denjenigen Wege, auf welchem vor einigen Jahren das übrigens ebenfalls aus einer langen, freilich sehr eigenthümlichen, Entwickelung hervorgegangene Dogma von der unbefleckten Empfängniß aufgekommen ist.

Das Symbol ist zu vergleichen der Form jedes organisch-lebendigen Wesens, wie denn das Religiöse im Einzelnen und in der Gemeinschaft im höchsten Sinne des Wortes ein Lebendiges ist und nur in organischer Bewegung und Entwicklung gesund bleibt. Diese Form stellt sich äußerlich dar als in jedem Augenblick feste Gestaltung nach innen und außen, als bestimmte Abgrenzung der einzelnen Organe gegen einander und des Ganzen gegen außen. Ohne eine solche, in jedem einzelnen Augenblick als bestimmt ab-

grenzend, zusammenhaltend und fest sich darstellende Form könnte das Lebendige gar nicht existiren. Nichtsdestoweniger aber wird dieselbe auch immerfort von dem inwendig treibenden Leben umgestaltet, augenfälliger in den Perioden des stärkern Wachsthums, mehr oder weniger. aber auch, wo sich das Lebendige nur in gesundem Bestande erhält, denn auch da findet eine stete Erneuerung statt. Diese Umgestaltung vollzieht sich aber in gesunden Zuständen nach dem einwohnenden Gesetz des Ganzen, als Wirkung des einheitlichen substanziellen Prinzips des Ganzen, in einem das Ganze durchwaltenden Proceß, doch vermittelst der Organe, nicht außer und nicht im Gegensatz zu denselben. Die Weise dieser Bewegung ist verschieden bei den verschiedenen Organismen. Die eine Weise des Verlaufs aber ist der Gesundheit des bestimmten Lebendigen zuträglicher, als die andere, und bei allen wird Krankheit, bis zum Untergang, die in den einen Organen zu sehr hervortretende, in den andern zu sehr zurückgedrängte Thätigkeit, die unordentliche, die ideale Harmonie des Ganzen verletzende Bewegung. Nie aber kann ein lebendiger Organismus bestehen ohne eine bestimmte Form. Das Ende derselben ist sein Tod, seine Auflösung. Dieses Alles gilt unbestreitbar auch für das Religiöse, schon für das religiöse Bewußtsein-Leben des Einzelnen, noch augenfälliger jedoch für die Gemeinschaft. Daher war man bisher überall der Meinung, Fichte nicht weniger, als die Päpste, das bisherige Symbol habe zuweilen zu gelten, bis es auf organische Weise durch ein anderes ersetzt werde, bis die Kirche sich von der vollkommneren Richtigkeit eines neuen habe überzeugen lassen. Auch Die, vor welchen wir uns diese Rede zu führen erlauben, werden, die Sache allgemein gefaßt, nicht anderer Meinung sein, jedenfalls nicht Herr Schweizer. Nur in Hinsicht auf die richtigste Entwickelungsweise, auf die Beurtheilung bestimmter Bewegungen, gehen die Ansichten auseinander. Die ungleich tiefere Innerlichkeit und Zartheit des religiösen Lebens läßt überall nicht eine so bestimmte äußerliche Regulirung und Abgrenzung zu, wie das Leben in der Rechtsgemeinschaft. Das jedoch ist auf beiden Gebieten ähnlich, daß die frühere Form bestehen sollte, bis in organischer Entwickelung die gleichsam in und unter jener gebildete

...ne dieselbe abstößt, und daß, selbst wenn der Umgestaltungsproceß ... nicht in organischer Gesetzmäßigkeit vollzogen hätte, nach der ...ugenblicklichen Auflösung gleichsam dem Todesmoment des frühern ...bens, sofort eine andere Form sich erzeugen muß, wenn die Ge-...einschaft nicht zu Grunde gehen soll. Schon in der Rechts- und ...taatsgemeinschaft hält es aber schwer genug mit der gesundesten ...ntwickelung, und noch schwerer in der religiösen Gemeinschaft. ...ermöge seiner derbern Natur erträgt der Staat mehr. Und ...enn auch der frühere wirklich sich aufgelöst hat, so bildet sich, ...ach einer im Material desselben wirkenden Nothwendigkeit, in ...gend einer Weise sogleich ein neuer. In Hinsicht auf die reli-...öse Gemeinschaft kann es damit länger gehen. Bei einem Berg-...urz ist gleich im folgenden Moment eine andere Aufhäufung des ...ineralogischen Stoffes vorhanden; lange aber geht es, bis dieselbe ... wieder mit dem Schmucke organischen Lebens bekleiden mag.

Gäbe es also gar kein Symbol mehr, und könnte keines sich ...zeugen, gar keine Lehre als geltend ausgesprochen werden, so ...tte nothwendig die religiöse Gemeinschaft als solche bis auf ...eiteres zu existiren aufgehört. Wir wissen aber wohl, daß auch ...iejenigen, welche großen, bisweilen zu großen, Werth auf posi-...ve Glaubensformen legen, Herrn Schweizer beistimmen, daß ...ie symbolbildende Zeit vorüber sei, weshalb denn die Einen krampf-...aft an den Symbolen der Reformationszeit festhalten, die Andern ...e wenigstens noch einstweilen in Ehren halten möchten, als ein ...anier, das doch für Viele immer noch zur Sammlung diene, ...ls doch immer noch einigermaßen zusammenhaltende Form, ähn-...ich den Gesetzen, den Verfassungsformen des Staats, die nicht ...ehr genau beobachtet, indessen nicht für aufgehoben erklärt werden, ...is andere zur Geltung gelangt sind. Es gibt auch wirklich immer-...fort noch solche Wirkungen der Symbole. Und inwiefern der ...Glaube nur in einer Umwandelung begriffen ist, nicht aber seiner ...gänzlichen Auflösung entgegengeht, würde man nicht an aller Be-...fähigung der Zeit zur Symbolbildung verzweifeln sollen, und zwar ...um so weniger, je weniger man sich die Unhaltbarkeit der ganz ...unveränderten bisherigen verbergen kann.

Allerdings freilich ist jetzt nicht eine Zeit leichter Symbolbildung,

wie die der Reformation und der alten Concilien. Warum? Weil jetzt nicht eine Zeit mächtiger und in jedem gewissermaßen für sich bestehenden Gebiete wesentlich gleichartiger Entwickelung und Gestaltung religiösen Lebens ist. Nur weil die Reformationszeit eine solche gewesen ist, konnte sie mit ungleich größerer Leichtigkeit Symbole erzeugen. Die religiöse Lebensströmung war mächtig und auf jedem Gebiet wesentlich gleichartig, und im Drang der Umstände consolidirte sich das gemeinsame Bewußtsein großer Gemeinschaften vermöge seines großen Gewichts in diesen Formen, während eine solche Consolidation selbst damals weniger leicht gewesen ist für kleinere Parteien, und es noch weniger gewesen sein würde, wenn man dieselben ohne Verfolgung hätte gewähren lassen, in welchem Falle sie sich weniger zusammengeschlossen haben würden. Die Reformationszeit blieb stehen auf dem tiefern Grund der christlichen Religion, behielt auch das wichtigste Material zum neuen Kirchenbau bei, und der Drang des Aufbauens waltete vor über dem des Abbrechens. Inwiefern es jetzt allerdings sehr anders ist, befinden wir uns denn auch nicht in einer Epoche wenigstens unmittelbarer Fortbildung, sondern vielmehr gefahrvoller Auflösung der Kirche, die sich wirklich auflösen müßte, wenn es nicht doch noch Gemeinsames in ihr gäbe, das sich bei unserer dialektischen und Sprachbildung sollte aussprechen lassen.

In dem Maße aber, wie mit Recht gesagt werden kann, unsere Zeit habe keinen Beruf zur Symbolbildung, würde man auch mit Recht sagen können, die Kirchenmänner haben um so mehr das Wesentlichste der bisherigen Symbole, als noch einigermaßen zusammenhaltende Form, geltend zu machen. Auch ist nicht ganz alles Vertrauen zu einer etwelchen symbolbildenden Befähigung aufzugeben. Jedenfalls sollte man sich nicht auf diese neueste Weise gegen alle Dogmatik erklären.

Es ist auch gewiß, bewußt oder nicht recht bewußt, bei dieser Auflehnung gegen Symbol, Dogma, Dogmatik und alle Verpflichtung der Geistlichen auf eine bestimmte Lehre, eigentlich um etwas Anderes zu thun. Nicht alle und jede in der Gemeinschaft anzuerkennende Lehre will man verwerfen, aber die bisherige will man nicht mehr gelten lassen, sondern möchte für den ein sehr anderer

gewordenen religiösen Bewußtseinszustand eine entsprechende Form gewinnen, die dann auch anerkannt werden sollte. Warum das nicht offen aussprechen? Dessen hätte sich Niemand zu schämen, der es recht ausrichten könnte.

Es wünschen wirklich auch Diejenigen, welche scheinbar gegen alle Dogmen sich erheben, sogleich etwas aufzustellen, was als Ausdruck der gemeinsamen Ueberzeugung anerkannt werden sollte. Wo ein reicherer Ueberzeugungsgehalt vorhanden ist, wird dieser nach innerem Drang in Lehrsätzen hingestellt, in ähnlicher Weise, wie von den bisherigen Dogmatikern. Auch Herr Schweizer, gleichviel ob er nur das Wort „Glaubenslehre" gebrauche, stellt eine Dogmatik auf, in eben so entschiedenem Ton, eine ebenso weitläufige, eine bei der großen Feinheit des Ausdrucks und der steten Rücksichtnahme auf die schwierigsten wissenschaftlichen Probleme für das Volk nicht leichter, als die frühern, verständliche, die vielleicht bisweilen auch mehr sagen will, als man wissen kann, wenn nicht mit gleicher Prätension göttlicher Offenbarung in allen Einzelheiten, doch mit kaum viel geringern Ansprüchen wesentlicher Richtigkeit und demnach bleibender Bedeutung, daß sie mit der Zeit Anerkennung und Geltung finden sollte, gerade wie das, was er bei den frühern Kirchensatzungswissenschaft nennt. Uns dünkt auch gar nicht, daß sich dies für ihn nicht zieme, gewiß besser als für manche Andere. Bei wohlbegründetem Bewußtsein sicherer Erkenntniß ist ein Auftreten dieser Art durchaus natürlich, ja beinahe nothwendig. Nur wer eine Ansicht, die er blos für eine subjective zu geben wagt, dem vorzugsweise urtheilsfähigen Publicum zur Würdigung vorlegt, wie Fichte meinte, daß die Fortbildung des Symbols sich vollziehen sollte, wird billig geringere Ansprüche machen. Aber den Unterschied einer solchen Glaubenslehre und einer Dogmatik, die nicht eine bloße Wiederholung der Bekenntnißschriften ist, sondern eine Fortbildung der Lehre anstrebt, vermögen wir nicht einzusehen. Wohl sähe Schweizer selbst es nicht für ein Uebel an, wenn seine Glaubenslehre recht bald zu ähnlicher Geltung durchdränge. Dann aber wäre sie förmlichst Satzungswissenschaft geworden. Und da sie für das gemeinsame Bewußtsein zu weitläufig wäre, so würde er gestatten können, daß ihre Hauptsätze in der Weise

eines Symbols hingestellt würden. Um so nothwendiger wird in unserer Zeit die Auffassung des Glaubens in der Weise von Lehrsätzen, Dogmen, hingestellt, deren Anerkennung den Andern zugemuthet wird, je größer das Bedürfniß der begrifflichen Verständigung ist.

Was hat denn diese seit einiger Zeit so häufige Verwerfung aller Dogmatik und aller Symbole zu bedeuten? Doch wohl nichts Anderes, als daß man von der bisher geltenden so sehr abgeht, daß man nicht recht behaupten könnte, nur die nämliche Lehre fortzubilden, ja den Symbolen kaum recht als Urkunden der Lehre der Reformationszeit eine fortwirkende Bedeutung zugestehen will, für diejenige Lehre aber, welche man selbst aufstellt, wenigstens einstweilen noch keine allgemeine Anerkennung hofft, und bei der stärkeren Hervorhebung der beweglichen Entwicklung gegenüber der feststehenden Wahrheit nicht ganz gleiche Ansprüche auf lange dauernde Geltung der eigenen Sätze machen mag. Bei der Mannigfaltigkeit der Bildungsrichtungen in unserer Zeit darf auch wirklich für Manches, an dessen bleibender Wahrheit die zu tieferer Erkenntniß Hindurchgedrungenen nicht zweifeln können, nicht leicht allgemeine Anerkennung gehofft werden. Insofern ist allerdings unsere Zeit der Symbolbildung ungünstig.

Aber so sei man dann doch sich selbst klar und mache Andern klar, wohin man gekommen ist und wohin man auf diesem Wege kommen muß. Es bleibt denn doch unbestreitbar, daß wirkliche religiöse Gemeinschaft nur stattfindet bei wesentlicher Gemeinschaft der religiösen Ueberzeugung, und daß diese nicht zu deutlichem Bewußtsein gebracht werden kann ohne gemeinsames Bekenntniß. Alles Symbol, alles Dogma der bisherigen Kirche für aufgegeben erklären, heißt die Auflösung der Kirche proclamiren und dabei der Zeit alle Fähigkeit zu neuer Symbolbildung absprechen, wäre eine Verzichtung, Verzweifelung an der Herstellung jeder des Namens würdigen Kirche. Gewiß sollte man weder das Eine noch das Andere und will es eigentlich auch nicht, weder Herr Schweizer noch Die in Deutschland, nicht einmal die Leute der Zeitstimmen. Das ganz unveränderte Symbol der Reformationszeit wird aber von beinahe Niemand festgehalten und kann in gemein-naturgesetzlicher

Fortentwickelung der gegenwärtigen Bildung unmöglich wieder zu wahrer allgemeiner Geltung gebracht werden, sondern nur allenfalls durch eine providentielle Vernichtung der zeitherigen und Herbeiführung einer ganz andern Bildung, wie beim Untergang der klassischen und dem Eintreten der ursprünglichen christlichen Cultur. So lange denn die Vielgestaltigkeit der Bildungs- und Ueberzeugungszustände fortdauert, würde, sei es in Beibehaltung des Wesentlichen aus den frühern Symbolen oder durch Herstellung eines neuen, nur ein sehr vereinfachtes und verallgemeinertes Bekenntniß größere Gemeinschaften vereinigen können. Dies zeigt sich auch bereits theils in unausgesprochener Praxis, theils in förmlich ausgesprochenen kirchlichen Erklärungen. Es ist durchaus irrig, daß die alten Symbole ganz außer Wirksamkeit gesetzt seien, und daß wirkliche, bestimmbare Religionsgemeinschaften bestehen ohne alle Symbole. Aber sehr abgekürzt sind bereits an manchen Orten die geltenden Symbole, die Bestimmungen, wer zu einer jeweiligen Gemeinschaft gehöre. Wenn man z. B., wie Herr Schweizer von seinem Canton anführt, ohne das frühere Bekenntniß ausdrücklich zu verwerfen, sich bekennt zum Worte Gottes, zu Gesetz und Evangelium, nach den Grundsätzen der reformirten Kirche oder, wie im Canton Bern, nach den Grundsätzen der helvetischen Confession; so ist schon eine solche Erklärung, eine solche Verpflichtung der Geistlichen, ja sogar die in Genf mit genauer Noth durchgebrachte Anerkennung der heiligen Schrift als göttlicher Offenbarung — solches ist an jedem Ort eine Art von Symbol, von einigender Formel, bei der doch einigermaßen gesagt werden kann, wer zu der Gemeinschaft gehöre und wer nicht. In Genf können es Katholiken und Akatholiken nach dieser Erklärung wissen. Viele Protestanten könnten aber nichts Bestimmteres über ihre kirchliche Eigenschaft sagen, als etwa daß sie nicht Katholiken seien, sondern von Denen, die keine Bilder in der Kirche haben, und ebenso die Katholiken nur, daß sie die bekannten Gebräuche mitmachen.

Das eben Angeführte sind Einigungsformeln. Doch innige Einigung der Gemüther ist nicht wohl möglich, bei so wenigem und beinahe nur negativem Ueberzeugungsgehalt. Der Charakter einer christlichen und protestantischen Gemeinschaft würde sich indessen noch dabei erhalten

können. Wenn man dann aber, wie offenkundig im Canton Zürich, nach den Zeitstimmen und nach dem Prediger in Uster, bei dem Bekenntniß zur heiligen Schrift und zu den Grundsätzen der reformirten Kirche nur an den Einen Grundsatz der freien Forschung sich hält, demnach, weil er sich in freier Schriftforschung aus dieser selbst so ergebe, sogar auf der Kanzel sagt, daß Christus nicht so, wie die Berichte sagen, gelehrt haben könne, oder daß er wohl so geredet, sich aber geirrt habe, wie er denn dem Irrthum und der Sünde unterworfen gewesen sei — wenn man nur die Aussagen des eigenen Bewußtseins, wie diese jeweilen sich zu vernehmen geben, gelten läßt und statt jener vorhin angeführten nur den Einen Grundsatz als feststehend darstellt, daß die Bewegung des religiösen Lebens ohne alle Beschränkung fortzugehen habe — dann ist allerdings klar, daß man nicht katholisch sei, aber ist da, wo die Lichtfreunde Platz nehmen und Jung-Indien Raum hätte, noch eine christliche — ja ist da überhaupt noch eine irgend bestimmbare, faßbare Gemeinschaft? Doch dahin ist man bereits gekommen, ohne Zweifel theilweise auch in Deutschland, und man muß auf dem von Vielen eingeschlagenen Wege immer mehr dahin kommen.

Gewiß thäte eine neue Symbolbildung noth. Es ließe sich auch, wenn man den Muth dazu hätte, ein reichhaltigeres und bestimmteres Bekenntniß aufstellen, als jene angeführten Grundsätze, ohne daß, mit Ausnahme sehr Weniger, Jemand dagegen aufstehen und sagen würde: nein, ich glaube das nicht. Nicht nur der Menschensohn würde passiren, sondern auch der Gottessohn. Und Erklärungen dieser Art sind nicht gar zu geringschätzig anzusehen. Schon beim Act der Confirmation haben sie eine Wirkung nicht blos für einzelne tiefer erregte und gewissenhafte Confirmanden, sondern für die Gemeinden. Eine rechte Einigung der Geister würde indessen durch förmliche Symbolaufstellungen einstweilen nicht hergestellt werden, weil man denn doch wüßte, daß die ganz allgemein gehaltenen und in dieser Allgemeinheit nicht bestrittenen Worte sehr ungleich gedeutet werden.

Also — wird man sagen — kommen wir auf das Nämliche zurück, was wir bei Schweizer und noch ungleich mehr bei Andern, die nicht solche Gediegenheit und Bemessenheit des Geistes an den

Tag legen, nicht eine so inhaltsvolle, so durchgebildete Lehre aufstellen, zu tadeln geneigt wären, da wir ja selbst gestehen, daß die bisherigen Symbole nicht mehr der genaue Ausdruck des religiösen Gemeinbewußtseins unserer Bevölkerungen seien, und daß auf unbestimmte Zeiten hin schwerlich neue zu allgemeiner Geltung werden gebracht werden. Es bleibt jedoch ein Unterschied in Hinsicht auf die Auffassung der Bedeutung von Dogma und Symbol und auch auf die Beurtheilung sowohl des gegenwärtigen Zustandes als der wahrscheinlichen Entwickelung, und demnach des richtigen Verhaltens. Uns dünkt, man sollte offen sagen, nicht daß Dogma und Symbol an sich nichts seien, was man ja selbst nicht meint, sondern daß man sich von der bisherigen kirchlichen Dogmatik und den Symbolen des Reformationszeitalters in manchen Punkten lossage, und bei der nun einmal eingetretenen Zersetzung und Auflösung des früheren kirchlichen Zustandes die Entwickelung dahin zu leiten suche, daß wiederum ein im Wesentlichen einheitlicher Ueberzeugungszustand, eine wirkliche Gemeinschaft und Einheit des religiösen Lebens im ganzen Volke, sich nach und nach bilden möge, was ganz gewiß Schweizer und die ihm an geistiger Gediegenheit ähnlichen Männer anstreben, — und daß, weil die Bevölkerungen, die auf dieser Entwicklungsstufe stehen, bis auf Weiteres eine recht des Namens würdige, das ganze Volk eines Landes umfassende kirchliche Gemeinschaft nicht bestehe, und wohl auch erst nach langer Zeit sich wieder eine bilden werde, das ganze Verhalten der Einzelnen und ganz besonders der Staatsgewalten sich demgemäß zu gestalten habe. Was wir bei dem letzten Satz meinen, werden wir bestimmter sagen, wenn wir die andere zur Erörterung vorgenommene Frage besprochen haben werden.

Wohl das Wichtigste in dem ersten Theile des Schweizer'schen Werkes und, obschon thatsächlich ungefähr das Nämliche auch bei Andern vorkommt, dem Ausdruck nach das Eigenthümlichste ist die Stellung, welche er dabei einzunehmen erklärt. Seine genaueste Erklärung bestimmt die Glaubenslehre als die Darstellung des Glaubens der jeweiligen Entwickelungsstufe der evangelischen

Kirche (29). Was die Kirche, als jetzt lebende, glaubt und zumuthet, wolle sie zum wissenschaftlichen Ausdruck verarbeitet sehen (III). Ausdrücklich wird gesagt, die Glaubenslehre habe den Glaubensinhalt aus dem frommen Bewußtsein der evangelischen Kirche darzustellen (82); die jeweilige Entwickelung des kirchlichen Glaubensbewußtseins aber stelle sich dar in der freien Litteratur, im Vereinsleben und in den Gemeinden, soweit dieselben nicht gedruckt werden (64). Das in diesem Glauben Gemeinsame habe die Glaubenslehre auszusprechen, daß die berechtigte Mannichfaltigkeit zugelassen bleibe (63).

So hat sich wohl noch Keiner ausgesprochen. Bei der von Baden ausgehenden Bewegung handelt man jedoch ziemlich und spricht man einigermaßen in diesem Sinn, und ebenfalls bei der Partei der Zeitstimmen, zu welcher wir aber Schweizer nicht zählen und Die in Baden sich nicht gern zählen lassen möchten. Uebrigens ist wohl etwas nicht Unwichtiges dabei anzuerkennen. Sogar für Christum mußte die Zeit erfüllet sein, je nach dem Bewußtseinszustand der Menschen konnte er weniger Zeichen thun und auch weniger durch seine Lehre wirken. Bei jeder naturgesetzlich verlaufenden Religionsentwickelung kommt sehr viel an auf den allgemeinen Bewußtseinszustand. Nie ist wohl eine bedeutende zu Stande gekommen, wo die entsprechenden Bedingungen sich nicht in diesem vorfanden.

Der von den Dogmatikern eingenommene Standpunkt war indessen sonst ein anderer. Gesetzt, die Bekenntnißschriften haben jederzeit vor Allem Erklärungen sein wollen über dasjenige, was in der jeweiligen Gemeinschaft geglaubt werde, was sie also, wie dies Schweizer ja auch der jetzigen Kirche gestatten will, Denen, die zu ihr gehören wollen, zumuthe, wohlverstanden bis sie selbst zu einem andern Glauben komme; so war dabei doch immer die Meinung, man habe eine feste Grundlage, sei im sichern Besitz wesentlich bleibender Wahrheit, nämlich einer göttlichen Offenbarung. Und wenn man auch zugab, daß die Auffassung derselben theilweise der Berichtigung und Vervollkommnug bedürfe; so wollte man doch, in der Zuversicht höhern Wahrheitsbesitzes im Wesentlichen, nicht nur aussprechen, was bereits im Gemeinbewußtsein liege, nicht reden im Namen des Gemeinbewußtseins, um diesen zum wissenschaftlichen Ausdruck zu ver-

helfen, nicht des religiösen Gemeinbewußtseins und noch weniger des Aeltern in seinen nichtreligiösen Aeußerungen. Vielmehr wollte man mit ernstgefaßter religiöser Lehre sich immer mit der Verkündigung höherer Wahrheit an das Bewußtsein der Einzelnen und der Gemeinschaft wenden, daß es diese gläubig annehme. Eine Empfänglichkeit für die verkündigte Wahrheit, insofern eine Prädisposition für sie gewissermaßen ein potenzielles Vorhandensein derselben, wurde vorausgesetzt. Doch gingen alle Kirchenlehrer in der wissenschaftlichen wie in der populären Lehrverkündigung aus von der Voraussetzung einer Wahrheit, die erhaben sei über das jeweilige Bewußtsein wie des Einzelnen so der Gemeinschaft — von der, freilich nicht immer richtigen, Voraussetzung, diese erkannt zu haben, und insofern mit dem Anspruch jener Berechtigung, gewissermaßen Autorität, die auf jedem Gebiet den Lehrenden gegenüber den Lernenden zukommen sollte, am allermeisten jedoch auf dem religiösen, wenn in irgend einem Sinne etwas Höheres anerkannt wird, als der jeweilige Ausspruch des subjectiven Bewußtseins. Auch wenn man sich herausnahm, etwas zu der üblichen Lehre hinzuzufügen, wollte man nur das dem Princip nach bereits Gegebene besser zum Bewußtsein bringen, indem man tiefer in diesen Schacht hinabgestiegen sei, tiefer aus diesem Born geschöpft habe, war aber durchaus nicht gemeint, daß Glaube und Lehre Fluctuationen des jeweiligen Zeitbewußtseins überlassen werden dürfen. Vielmehr sei das Bewußtsein des Einzelnen und der Gemeinschaft stets auf diese seine tiefere Grundlage zurückzuführen, an dieser seiner höhern Regel immer von Neuem zu berichtigen. Ja auch auf dem vernunftwissenschaftlichen, nicht nur auf dem positiv religiösen Gebiet, ist dies die Stellung, welche die Lehrer der Wissenschaft jeder Zeit einzunehmen suchten, nur mit dem Unterschied, daß hier der über dem jeweiligen Bewußtsein stehende Erkenntnißquell nicht der nämliche ist. Wird man diese Stellung aufgeben, nur dasjenige, was die Leute gemeinhin meinen, aussprechen wollen? Nein gewiß, das will Schweizer nicht. Aber diese Wendung ist doch kaum eine glückliche, und sie wird bei Andern beitragen zu dem, was er nicht will und nicht thut.

Man denkt bei dieser Bestimmung der Glaubenslehre unwillkür-

lich daran, daß *Schleiermacher* in allen Glaubenslehrsätzen nur
Aussagen des frommen Bewußtseins in seiner evangelisch-christlichen
Bestimmtheit hinstellen wollte. Er meinte dabei auch das christ-
liche Selbstbewußtsein, wie es den als evangelische Christen Anzu-
erkennenden gemeinsam sei, was also mit dem frommen Bewußtsein
der evangelischen Kirche zusammenzufallen scheint. Noch ähnlicher
kann scheinen, daß er in der Glaubenslehre ausdrücklich die Lehre
einer „gegebenen Zeit" darstellen will. Aber er sagt denn doch:
der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit
geltenden Lehre. Die Unterscheidung einer Kirchensatzungswissen-
schaft und der wissenschaftlichen Darstellung des Glaubens, wie er
wirklich geglaubt werde, macht es nicht. Dieses christliche Bewußt-
sein hat er ausgesprochen gefunden allerdings nicht ausschließlich in
den evangelischen Bekenntnißschriften, sondern in allen Lehrsätzen,
welche ein dogmatischer Ausdruck sind für das, was in den öffent-
lichen Verhandlungen der Kirche als Darstellung der gemeinsamen
Frömmigkeit gehört wird, ohne Zwiespalt zu veranlassen. Ja er
sagt sogar: Man wird im Allgemeinen sagen können, je weniger
öffentlich Angenommenes in einer Darstellung sei, um desto weniger
entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Und es würde uns
nicht erinnert zu werden brauchen, daß Dogmatik und Glaubens-
lehre ihm dasselbe bedeuten. Obschon er die verschiedenen Bekennt-
nißschriften der protestantischen Kirchengemeinschaften gleichmäßig
in's Auge faßte, um zu sehen, was sich aus ihnen allen zusammen
als geltende Lehre ergebe; so sagt er doch, alle Sätze, welche auf
einen Ort in einem Inbegriff protestantischer Lehre Anspruch machen,
müssen sich *zuvörderst* durch Berufung auf evangelische Bekennt-
nißschriften bewähren. Und was er sonst in der Kirche noch berück-
sichtigen wollte, sollte in öffentlichen *kirchlichen* Verhandlungen
laut geworden sein, ohne Zwiespalt zu veranlassen. Herr Schweizer
hingegen läßt den Bekenntnißschriften keine andere Bedeutung, als
die von geschichtlichen Documenten, wie auch andere angesehene Theo-
logen die Dogmatik nur noch als historische Disciplin behandeln,
erklärt sie für den Ausdruck dessen, was ehemals in der Kirche ge-
golten habe, nicht, was jetzt in ihr gelte, und sagt ausdrücklich, daß
dieser Glaube jetzt in der Gemeine nicht geglaubt werde. Dies

Letztere ist allerdings in Ansehung eines zahl- und noch mehr einflußreichen Theiles der Bevölkerungen wahr, obgleich in der Hauptsache von der weit größeren Mehrzahl Derjenigen, die überhaupt noch ernstliche religiöse Ueberzeugungen haben, immer noch ungefähr dies geglaubt wird. Dann macht es einen wohl noch bedeutsamern Unterschied von *Schleiermacher*, daß *Schweizer* statt in den öffentlichen kirchlichen Verhandlungen das Glaubensbewußtsein der Kirche erkennen will in der freien Litteratur, im Vereinsleben und in den von geistlichen und kirchenregimentlichen Einflüssen freigebliebenen Aeußerungen der Gemeinden. Dieß ist sehr bedeutsam, da, gesetzt, man werde nicht an die geringeren Zeitungen und die Gesang- und Schützenvereine denken sollen, doch in allen diesen Gebieten das Religiöse nicht sehr hervortritt. Schwerlich hätte *Schleiermacher* sich je so ausgedrückt oder einer solchen Aeußerung zugestimmt.

Obgleich kaum ein anderer Theologe sich weniger durch den Buchstaben binden ließ und mit solcher Kraft und Kunst das Wesentliche des kirchlichen Glaubens mit der neuern Bildung in Uebereinstimmung zu setzen gewußt hat; so treten doch bei ihm überall feste Anknüpfungspunkte an die frühere Lehre hervor und es erhält sich bei ihm weit mehr das Bewußtsein bestimmter, in der beweglichen Entwickelung festbleibender Wahrheit. *Schleiermacher* hält sich immer in der Stellung Desjenigen, welcher höhere Wahrheit an das Bewußtsein zu bringen berufen ist, in einer Stellung hoch über der jeweiligen Bildungsbewegung, wie er denn der damals in den höheren Sphären fast ausnahmslos herrschenden irreligiösen Bildung, höhern Wahrheitsbesitzes gewiß, zuerst als ein einziger Mann entgegengetreten ist. *Schweizer* hingegen veranlaßt durch einzelne Aeußerungen, die man für Bezeichnungen seines Standpunktes nehmen sollte, den Schein, als wäre er nahe daran, sich in die Strömungen des Gemeinbewußtseins hineinzuwerfen, obgleich er sich nicht von ihnen treiben läßt, sondern sie leiten möchte. Einzelne Male will es Einem fast scheinen, als wenn er alles Entstehende, ähnlich wie, nach einer obigen Andeutung, gewisse Andere in der Schweiz negiren wollte. Wie er dem Dogma, dem Symbol nur eine historische, und bisweilen nicht einmal

eine sehr wichtige, Bedeutung zugesteht, den Glauben nicht als in demselben befaßt anerkennt, so ist ihm der Glaube fort und fort in steter Bewegung begriffen. Ausdrücklich sagt er, die in bahnbrechenden Zeiten sich geltend machenden Ueberzeugungen müssen zwar festgehalten werden, doch nur so, wie sie in steter Bewegung sich erneuern (25). Der Glaube wird ausdrücklich dargestellt als lebendige, sich entwickelnde Gesinnung. Er wird mit der Sitte verglichen. Glaube und Sitte seien zwar objective Mächte, aber in lebendigem Verlauf begriffen, so daß auch die Sittenlehre einer gewissen Veränderlichkeit unterworfen sei, und eine Darstellung der ethischen Satzungen früherer Zeit nimmermehr als Sittenlehre der jetzigen Kirche gelten könne (41). Und er ist sich dabei sehr deutlich bewußt, wie die Entwickelung keineswegs immer nur fortschreitet zum Bessern, sondern oft auch zurück zum Schlechtern, und daß mithin bei tiefgreifender Corruption eines bestimmten Entwicklungszustandes die Glaubenslehre eine Unglaubenslehre werden könne (69).

Nach dem, was wir oben über die stete Entwickelung oder doch Erneuerung alles Lebendigen, wie doch auch das Religiöse sei, gesagt haben, kann es uns nicht einfallen, diesem Allem zu widersprechen. Vielmehr könnten wir nicht anders, als in jedem dieser angeführten Sätze eine wenigstens relative Wahrheit anzuerkennen. Wenn man sie aber nur für sich allein, ohne alle Ergänzung, nehmen wollte, so würde denn doch für eine solche Theologie der Herakleiteische Satz gelten sollen, daß Alles fließe. Auch in den Strom dieser Glaubensbewegung würde man, nach dem andern Ausdruck jenes Alten, nicht zweimal hinabsteigen können, weil er unterdeß ein anderer geworden sei. Wie das Frühere für den gegenwärtigen Moment nicht gelten soll, so würde auch das Gegenwärtige nicht zu gelten haben für den folgenden. Wenn aber dies ganz und unbedingt richtig wäre, könnte dann etwas als bleibend wahr und gültig anerkannt werden? gäbe es dann wohl noch eine Ueberzeugung, welche dem Bewußtsein rechte religiöse und sittliche Haltung gewähren könnte? Man könnte sogar nie recht sagen, was im gegenwärtigen Moment Glaube der Kirche sei, welches ihr Gebiet, wer zu ihr gehöre, wie denn Herr Schweizer selbst sagt, die protestantische Kirche sei ein unsicher Begrenztes, auch die gegenwärtige Entwickelungsstufe nicht

leicht abzugrenzen und zu charakterisiren (51). Gäbe es aber nichts Festes und Bleibendes im Glauben, so wäre die Kirche auch im jedesmal gegenwärtigen Moment nichts recht Wesenhaftes, Reales, und es könnte auch nicht von einer wahren Continuität der kirchlichen Entwickelung in der Aufeinanderfolge der Zeiten die Rede sein. Herr Schweizer will freilich auch nicht alles Beharrliche darin leugnen. Glauben- und Sittenlehre, sagt er, behalten auch einen beharrlichen Charakter (41), es sei denn doch auch Gemeinsames da, und dies sei die unerläßliche Bedingung für das Bestehen jeder Gemeinschaft (53). Es dünkt uns aber, das Beharrliche sollte mehr hervorgehoben werden.

Sehr gern nehmen wir die Zusammenstellung der Glaubenslehre mit der Sittenlehre an und bestreiten nicht, daß es auch in der letztern eine gewisse Beweglichkeit gebe. Auch die mit dieser Darstellung des christlichen Glaubens am wenigsten Einverstandenen werden nichts dawider einwenden, daß der Glaube als lebendige Gesinnung zu fassen sei, werden eine fortlaufende Entwickelung sowohl seines Verständnisses, als seiner praktischen Auswirkung annehmen. Und von der Sittenlehre ist insofern eine Beweglichkeit zuzugeben, als in anderen Verhältnissen auch andere Momente des Sittlichen im Besonderen und Einzelnen zur Entwickelung kommen, also auch erst dann recht das Bewußtsein davon entstehen kann. Aber wir fragen, ist nicht überall das Allgemeine und Gleichbleibende ungleich wichtiger, als das Besondere, Einzelne und als solches Wechselnde? Ist nicht namentlich in der Sittenlehre eben des Allgemein-Gültigen und demnach Gleichbleibenden ungleich mehr, als des Veränderlichen? Ist es ein recht genauer Ausdruck, ganz kurz zu sagen, die ethischen Satzungen der frühern Zeit könnten nimmermehr als Sittenlehre der jetzigen Kirche gelten? Allfällig einzelne Satzungen, aber nicht schlechthin die Satzungen. Gewiß hat das Allermeiste, was den bedeutenderen Sittenlehrern bei ihren Bestimmungen des Guten, Gerechten, Ehrbaren vorschwebte, seit Plato und Aristoteles immerfort seine Geltung. Und die zehn Gebote, abgesehen von dem Aeußerlichen der Sabbathfeier, sollen sie dem allgemeinen Fluß übergeben werden? oder die sublimsten Bestimmungen des Guten in den ethischen Aussprüchen Christi?

Ja, lag nicht etwas Bleibend-Richtiges auch in der Gesinnung, nach welchem das Zinsnehmen verworfen wurde, gesetzt, sie haben sich die gegenwärtigen Verhältnisse dabei nicht vorgestellt, so daß die Vorschrift auf dieselben nicht paßt?

Wo es ein Wissen des Allgemeinen, des Gesetzes gibt, da ist dieses festzuhalten, geltend zu machen, das wechselnde Einzelne demgemäß zu fassen und in praktischen Angelegenheiten zu gestalten. Dem Sittenlehrer wird man eigentlich auch nicht die Aufgabe stellen, die Sitte, also auch das sittliche Bewußtsein, wie Beides im jeweiligen Moment in der Gemeinschaft vorhanden ist, zu beobachten und zu beschreiben, sondern vielmehr, das Wesen, das Gesetz des Sittlich-Guten zum Bewußtsein zu bringen und geltend zu machen. Und ebenso auf dem Gebiete des Rechts. Es ist überall ein Unterschied zwischen einerseits der empirischen Auffassung und Beschreibung der wechselnden Erscheinung und andererseits der Erkenntniß des Allgemeinen, des Gesetzes. Auf jedem Gebiete wollen die Wissenschaftslehrer vor Allem das allgemeine Wesen, das Gesetz der Sache erkennen lassen und geltend machen. Und dabei müssen sie weit mehr dem gemeinen Bewußtsein zumuthen, sich ihren Aussprüchen zu unterwerfen, als sie sich nach denselben richten, die richtige Erkenntniß aus seinem jeweiligen Meinen herausbilden könnten. Die Anlage für die Erkenntniß der Wahrheit und für die Sittlichkeit müssen sie bei Denen, an die sie sich wenden, voraussetzen; nach ihrer jeweiligen Entwickelung müssen sie, um verständlich zu sein, sich richten, nach ihrer angeborenen Befähigung und deren bereits erlangter Ausbildung. Dadurch wird großentheils die jeweilige Auffassung bestimmt, so daß die Gestalt der Wissenschaft, der Sitte und Frömmigkeit jeweilen mehr oder weniger das Gepräge ihrer Zeit trägt. Dies aber ist nicht ein Vorzug der jedesmaligen Gestaltung, sondern meistens das Gegentheil. Nach Vermögen soll der Lehrende sich selbst zur bleibend-richtigen Erkenntniß aufschwingen und die Andern dazu erheben, nicht blos die ihr Bewußtsein einnehmende Vorstellung und Meinung vornehmer auszusprechen.

Sollte denn dieses Alles nicht gelten auch in Hinsicht auf das Religiöse? Gibt es in der am passendsten damit verglichenen Sittlichkeit, zu der ja, nach der weitern Fassung ihres Begriffs,

das Religiöse selbst gehört, des Bleibenden mehr als des Wechselnden, und ist jenes das unzweifelhaft Wichtigere, muß es sich denn nicht ähnlich verhalten auch mit dem Religiösen? Gewiß ziemt den Vertretern der Religionswissenschaft diese Stellung. Gesetzt, nur der heilige Geist könne in *alle* Wahrheit leiten, der Mensch aber sei immer dem Irrthum ausgesetzt; so sollen doch wie überhaupt die Wissenschafts- so denn auch die Religionslehrer diese Zuversicht haben. Und wenn allerdings Unberufene oft am unrechten Ort sie haben, so haben doch die wahrhaft Berufenen sie mit Recht und haben sie immer — auf dem vernunftwissenschaftlichen Gebiet ein Vertrauen, daß wenigstens vergleichungsweise die Vernunft in ihnen zu ihrem richtigern Ausspruch gekommen sei, auf dem Glaubensgebiet die Zuversicht, daß der Geist der Offenbarung sich ihnen erschlossen habe und sie ihn am richtigsten aussprechen. *Schleiermacher* namentlich hat sowohl in Hinsicht auf die Vernunftwissenschaft als auf die christliche Erfahrung keinen niedrigeren Standpunkt einzunehmen gedacht. Und auch *Schweizer* thut es eigentlich nicht — gewiß nicht, wo er als Lehrer vernunftwissenschaftlicher Erkenntniß auftritt, und im Grunde nicht als Lehrer der Glaubenswissenschaft. Er sagt, daß es bei aller Entwickelung auch Gemeinsames und Beharrliches gebe, daß die Continuität der kirchlichen Entwickelung gewahrt bleiben könne, weil immer an Dasjenige angeknüpft werde, was aus demselben Princip war (131), und er wird uns zumuthen, in seiner eigenen Lehrdarstellung den Ausdruck des vorzugsweise Beharrlichen anzuerkennen. Uns dünkt nur, das Bleibend-Richtige in der bisherigen Lehre hätte mehr hervorgehoben werden können, und in der Bestimmung der Stellung der Glaubenslehre lauten die Worte so, daß dem jeweiligen Meinen zu viel eingeräumt zu werden scheinen könne.

Auf seine Weise aber hält er allerdings fest an etwas Beharrlichem, und zwar nicht nur an solchem, das aus apriorischem Vernunftbewußtsein, sondern auch an anderem, das sich aus der christlichen Erfahrung ergebe. Es ist auch nicht die geringste Auszeichnung der von ihm vertretenen Richtung, wodurch diese von dem Rationalismus und von den Anmaßungen mancher seitherigen Speculativen sich unterscheidet, daß nicht der in einer willkürlichen Abstraction

gefaßten, sondern der geschichtlich sich entwickelnden Vernunft in ihrer fortgeschrittensten Entwickelung das Hauptgewicht zuerkannt werden soll. Das Geschichtliche wird dabei richtiger gewürdigt und bleibt eine mächtigere Potenz in der gegenwärtigen Ueberzeugung. Diese Auffassungsweise hat etwas Aehnliches mit der Rechtsauffassung der sogenannten historischen Juristen-Schule, wie er denn auch das Wesen der Nationalität mit dem Geist des Christenthums vergleicht (53 u. 156). Demnach sagt er auch, der momentane Glaubensmangel, bei welchem die Glaubenslehre eine Unglaubenslehre werden möge, könne nie ein totaler sein, da die Substanz des Christenthums immer irgendwie die Kirche belebe und in ihrem Glauben enthalten sei (70). Und wirklich ist der heilige Geist nicht nur auf Einige, sondern auf Viele, überhaupt auf die Gemeine ausgegossen worden. Besonders jetzt sollen nicht Einzelne sich anmaßen, die einzigen Träger desselben zu sein. Ohne Zweifel ist die Substanz des Christenthums nicht nur in Einigen gegenwärtig, sondern in Allen zusammen, die wirklich nicht außerhalb der geistigen Gemeinschaft der Christen stehen. Insofern ist die Berufung auf die Gemeine allerdings in ähnlicher Weise zulässig in Hinsicht auf die christliche, wie auf die Vernunftwahrheit. Herr Schweizer wird uns auch zumuthen einzusehen, daß er bei der Gemeine eben an dieses Substanziell-Christliche sich halten, diesem zur Entwickelung verhelfen, nicht blos das jeweilige accidentielle Meinen formuliren wolle. Aber er wird dann auch nicht bestreiten, daß denn doch die Einzelnen, wie sie eben sind, sicherer die substanzielle Grundlage des Allgemein-Vernünftigen in sich tragen, als die Substanz des Christenthums, also dann auch, daß dem jeweiligen Gemeindebewußtsein in Hinsicht auf christliche Erkenntniß und Leben ja nicht mehr, sondern umgekehrt um ein sehr Bedeutendes weniger einzuräumen sei, als in Hinsicht auf vernunftwissenschaftliches Erkennen, ja auch auf das bürgerliche Recht. Auch ist uns wohl die Frage erlaubt, ob denn nicht im allgemeinen geschichtlichen Proceß schon öfters einzelne Nationalitäten, ohne Vernichtung aller Einzelnen, von andern absorbirt worden seien, also nach dieser Vergleichung an die Möglichkeit gedacht werden kann, daß in ganzen Gemeinschaften die Substanz des Christenthums von einer unchristlichen

Lebensgestaltung aufgezehrt werden könnte, nicht nur durch gewaltsame Unterdrückung und Blutsvermischung, wie hin und wieder durch die Mahomedaner, sondern auch durch eine unchristliche Civilisation, ähnlich wie die Sitte und Nationalität der Celten durch römische Bildung und die christliche Religion absorbirt worden ist, und bei den Gebildeten der classischen Völker die alte Religion nur durch Civilisation. Die Befürchtung, daß der Glaube in Gefahr kommen könne, ist nicht so thöricht, wie auch Herr Rothe dies gesagt hat. Ueberhaupt wird bei dieser mehr geschichtlichen Auffassungsweise der Glaube in alle Wandelungen der geschichtlichen Vernunftentwicklung hineingezogen, und damit selbst die Sicherheit der apriorischen Vernunfterkenntniß, nicht weniger aber auch die des positiven Glaubensbewußtseins, gefährdet, wie denn die Mathematiker und Naturforscher sich nicht sehr durch die jeweilige geschichtliche Entwickelung möchten bestimmen lassen, und auch nicht die Philosophen, weder in den theoretischen Disciplinen, noch in Hinsicht auf Sittenlehre und Rechtswissenschaft.

Mit allen diesen Bemerkungen gehen wir nicht darauf aus, Herrn Schweizer zu belehren. Er wird uns zumuthen, einzusehen, daß er eben die Richtung einhalte, die wir empfehlen möchten. Und jedenfalls aus den von ihm angegebenen Elementen, und wohl großentheils in der im Buche angedeuteten Weise, hat sich die Glaubenslehre zu entwickeln — aus der heiligen Schrift, aus der christlichen, besonders der protestantischen, geschichtlichen Religionsentwickelung, in eigener Lebenserfahrung, und zugleich nach der Gesetzmäßigkeit der Vernunft in der jeweiligen Entwickelung der letztern. Wenn bei seinem Verfahren mancherlei Unbestimmtheiten nicht ganz vermieden worden sind, so ist dies aus seiner Fassung der Aufgabe zu erklären. Er hat wohl Recht, wenn er sagt, die Symbolik und gewöhnliche Dogmatik sei viel leichter darzustellen. Vom Standpunkte der hergebrachten Orthodoxie, und ebenso von demjenigen des ehemaligen gemeinverständigen, wie auch des jetzigen oft nicht gediegeneren und nicht tiefer verständigen Rationalismus aus können in handgreiflicherer Bestimmtheit die einseitigen Abstractionen hingestellt, mit augenfälligerer Consequenz die eine der andern angereiht werden, als es möglich ist, das Allgemeine zu bestimmen und das

Einzelne davon abzuleiten bei seiner das concrete Wesen einer so complicirten Erscheimung jedenfalls tiefer als die Meisten durchschauenden Betrachtung. Wir sind auch überzeugt, daß er, ohne anscheinend die Glaubenslehre abhängig zu machen vom zeitweiligen Gemeindebewußtsein, im Wesentlichen ganz das nämliche Buch hätte schreiben können, und überlassen es Andern, ihm darüber, daß er es so geschrieben hat, Vorwürfe zu machen. Es wäre indessen wohl erlaubt, wäre auch wohl der Mühe werth, um die Richtigkeit der Auffassung an und für sich und um der Dignität der Glaubenswissenschaft willen Einwendungen gegen die von Schweizer aufgestellte Bestimmung derselben zu machen. Wir haben jedoch bei diesem Allem die praktische Wirkung im Auge.

Wir sagten oben, diese Wendung werde beitragen zu Dingen, die der Verf. nicht thut und nicht will. Deswegen haben wir es gewagt, unsere Gedanken auszusprechen. Die Ausdrücke, welche Herr Schweizer etliche Mal gebraucht in Hinsicht auf Dasjenige, was eben jetzt im Volk geglaubt werde, wie es sich kund gebe in der freien Litteratur, in den Vereinen und in den Gemeinden, wenn diese nicht kirchenregimentlich gedrückt seien. Diese Worte, einzeln genommen, könnten Einem vorkommen als Captation der Menge, nach jener widrig-demagogischen Weise, wie jetzt nicht selten auch in Ansehung des Kirchlichen geredet wird, in der Schweiz und auch in Deutschland, sehr ähnlich, wie man in politischen Dingen auf die öffentliche Meinung, das Volksbewußtsein und den Volkswillen sich beruft. In ihrem Zusammenhang jedoch machen sie durchaus nicht diesen Eindruck. Diese Glaubenslehre ist vielmehr ein vornehmes Buch, nach dem Ton und der Haltung seiner Bücher wohl Schweizer selbst, im Bewußtsein seiner selbst, von Natur eher ein aristokratischer Mann, so daß ihm unmöglich anstehen kann, was gewisse Andere in Zürich treiben, die ihn denn wohl schwerlich gern leiden würden, wenn er ihnen nicht einstweilen noch ein nothwendiger Thurm und Schirm wäre im Streit. Aehnlich ist es wohl auch irgendwo in Deutschland mit einem ausgezeichneten Mann. Aber Andere sind anders und schlagen andere Wege ein, bei uns in der Schweiz und, auch in der Ferne bemerklich, ebenfalls in Deutschland.

In religiösen Angelegenheiten stellen sich jetzt Manche zu der Menge, wie es in ihren Angelegenheiten nicht nur die Männer der Wissenschaft, sondern auch die Primarschullehrer nicht thun. Diese Alle wollen die Wissenschaft, die Bildung nicht nach dem Bewußtsein der Menge behandeln. Und wahrlich noch weniger soll, darf der Religions- und der Sittenlehrer sich darnach richten. Allerdings halten die Geistlichen nicht selten der Gemeine nicht in der für sie selbst ziemenden Weise ihre Sünde vor, strafen den Unglauben und tragen die Wahrheit vor; daß Widerwillen entstehen muß — anders als Paulus, dem doch Stärkeres erlaubt war, vor den Athenern gesprochen hat. Aber die Hoheit der göttlichen Wahrheit, die Heiligkeit des göttlichen Willens und Gesetzes ist denn doch immer mit möglichstem Aufwand von Geist und Kraft geltend zu machen. So wie es jetzt oft geschieht, hat Paulus auch nie vor den Gemeinen geredet.

Nicht nur in Aufforderungen zur Geltendmachung des Gemeindeprincips, sondern bereits auf der Kanzel, selbst in Fest- und Abendmahlgottesdiensten, wird auf eine Weise zu der Gemeine geredet, daß das eitelste Selbstbewußtsein dadurch aufgeregt werden muß — nicht nur in Hinsicht auf Bethätigung in den mehr äußerlichen Gemeindeangelegenheiten, sondern in Beziehung auf die Stellung zu Gott ganz ähnlich, wie bei demokratischer Agitation in Ansehung des Politischen. Allen wird die Eigenschaft wahrer Christen beigelegt, wie diejenige vollberechtigter Staatsbürger. Ein solcher Prediger stellt sich denn ganz eigentlich auf den Standpunkt des Gemeindebewußtseins. Die Vorstellungsweise der gegenwärtigen Durchschnittsbildung bei Geschäftsleuten, Industriellen ꝛc. in Hinsicht auf Bibel, Wunder, Dämonen, Hölle, Gericht, Auferstehung werden als ausgemachte Wahrheit angenommen, bloße Menschheit und demnach Irrthümlichkeit und Sündhaftigkeit Christi absichtlich ausgesprochen, alles dieser Vorstellungsweise Zuwiderlaufende, auch was eigner Ausdruck des höhern Selbstbewußtseins Christi ist, als unmöglich von Christo herrührend, jedenfalls irrthümlich, Anderes, wie die Opferbedeutung seines Todes ꝛc., als paulinische Entstellung bezeichnet. Es bedürfe keines Opfers, durch sittliche That habe der Mensch sich über die Sünde zu erheben, so habe er das ewige

Leben im Augenblick, worüber hinaus an ein anderes nicht zu denken sei. Dies ist die Erhebung über den Dogmatismus, dies die geschichtliche Behandlung. Um so erhabener, mächtiger wird denn das Sittliche hervortreten. Allerdings, ganz so großartig, wie in der gangbaren Rechtlichkeit und Anständigkeit der herrschenden Civilisation, so ernst und groß wie — im Vereinsleben, wie in der freien Litteratur, den illustrirten und nicht illustrirten Zeitungen — sehr anders nicht. Das bekannte Liebegerede, Gott die Liebe, Religion der Liebe, die segnet, nicht flucht, Liebe, die die Sünder annimmt, ziemlich wie sie eben sind, ohne andere Wiedergeburt, als was in ordinärer gemüthlicher Regung stattfindet — keine Spur von höheren sittlichen Erhebungen, von Ahnungen des wahrhaft Heiligen, von einer Gesinnung wie bei den alten Propheten, den Aposteln, vielen spätern Glaubenszeugen der Christenheit. Wie an Einsicht, so ist man in der Sittlichkeit weit hinausgeschritten über die ersten Christen, wenn auch nicht eben über Christum selbst. Dieser Art ist die sittliche Entwickelung des Christenthums, welche an die Stelle der dogmatischen treten soll, gewiß bei Manchen, vielleicht den Meisten, nicht höher, als die des frühern Rationalismus. So hat man's in Deutschland gedruckt, in der Schweiz bereits hin und wider in der Kirche ausgesprochen, in Hinsicht auf das Dogma unendlich weit entfernt von der Gediegenheit des Schweizer'schen Werks, in moralischer Beziehung hinter dem Ernst und dem würdigeren, höheren Ton der Vorträge über philosophische Ethik auf den Universitäten um ein gutes Theil zurückbleibend. Das ist Anschließung an das Gemeindebewußtsein nicht wie Schweizer sie will, aber wie sie wird, nicht zufällig in einzelnen Aeußerungen, sondern ebenso absichtlich und constant, wie bei Andern das unpassende Anbringen der für ein solches Bewußtsein abstoßendsten Lehrformeln. Und entsprechend eigentlich auch die Praxis, auch wo Rechtlichkeit, Anstand und Aufopferung bei politischen und ähnlichen Sympathien, doch nicht ein Herz für die Elenden, wie seit 1800 Jahren in der christlichen Kirche.

Und dieser Gesinnung entsprechend sind denn eigentlich auch die kirchlichen Verfassungsbestrebungen nicht selten, wie sie auftreten, jedenfalls inwiefern sie die so Gesinnten zu den kirchenleitenden Thätig-

leiten befördern wollen. Doch davon ist hier nicht zu reden. Einzelne Mal freilich könnte es Einen fast bedünken, Schweizer gehe auf die in einem Theil von Deutschland eingeschlagene Richtung ein — es sollte die Menge zusammenberufen werden, auch um sich über Glaubensinhalt und Lebensrichtung auszusprechen. Das Glaubensbewußtsein der Kirche sollte ja das Bewußtsein der diese ausmachenden Einzelnen sein, und wie soll dieses sich anders recht kundgeben, da ihm nicht eine blos receptive, die Lehrverkündigung annehmende, sondern eine spontan die Lehre erzeugende Bethätigung angewiesen wird?

Schweizer jedoch will durchaus nichts von solchen Abstimmungen, nichts von Majoritätsbeschlüssen, von denen in großen Gemeinde- und Abgeordneten-Versammlungen ebensowenig, als von denen der alten Concilien und Convente. An dem ganzen demokratisch-kirchlichen Constitutionalismus kann ihm nicht viel gelegen sein. Er weiß zu gut, daß auf diesem Wege das Richtige nicht am sichersten zum Ausspruch und zur Geltung kommt, weiß ohne Zweifel auch sehr gut, auf welcher Seite, wenn sie sich recht aussprechen könnte, mit Ausnahme einzelner Städte noch immerfort die entschiedene Mehrheit sich finden würde. Das Glaubensbewußtsein, welches Herr Schweizer zu seinem wissenschaftlichen Ausdruck bringt, ist allerdings in der Gemeinde, aber es ist nicht das Bewußtsein der Gemeinde, wie sie zur Zeit noch zusammengesetzt ist. Er formulirt nicht das Bewußtsein der Alt-Gläubigen, nicht der sich streng an die Symbole haltenden und nicht der verschiedentlich davon abweichenden Pietisten, ebensowenig jedoch dasjenige der Indifferentisten und Ungläubigen, auch nicht das der oben angedeuteten ungelehrten Durchschnittsbildung, ja auch nicht das in den Zeitstimmen sich aussprechende. Gesinnung, Geist, Wissen und ganzes Wesen ist bei ihm ungleich tiefer, reicher, großartiger, vornehmer, und demnach auch der Gehalt seiner Glaubenslehre. Als wirkliche Träger dieses Gemeindebewußtseins bleiben nur die im Wesentlichen mit ihm auf dem gleichen wissenschaftlichen und sittlich-religiösen Standpunkte Stehenden. Daß das Bewußtsein dieses Theiles der Kirchenglieder zur Geltung gebracht werde, das ist eigentlich, wie wir doch kaum unrichtig verstanden haben, die Absicht mit diesem Buche.

Dies ist denn auch nicht sowohl der neuen Gemeinde-Doctrin entsprechend, als der Ansicht Fichte's, welcher wir immer noch keine viel richtigere entgegenzustellen wußten, daß die Entscheidung über die jeweilige Fortbildung des Symbols vor dem gelehrten Publicum vor sich gehen sollte, nur daß Schweizer das Forum erweitert zu demjenigen der Gebildeten überhaupt, doch der höher Gebildeten, als ein großer Theil der Leser der Zeitstimmen sind, oder erst der Leute, welche den Prediger von Uster auf den Schild erhoben haben. Es wäre auch gewiß nicht das Schlimmste, wenn diese Glaubenslehre wirklich durchdränge. Gesetzt auch, selbst vom geschichtsphilosophischen Standpunkte aus betrachtet, müßte vielleicht die frühere Glaubensweise in ihren bessern Erscheinungen als werthvoller, als weit geeigneter zu sittlich-starker Volksreligion anerkannt werden, so wird dieselbe nun einmal nicht wieder die Lebenssubstanz der Völker in ihrer Gesammtheit werden, wenigstens nicht, wie sie es gewesen ist. Und Schweizer's gediegene, tief durchgebildete, den wesentlichsten Inhalt des bisherigen christlichen Glaubens in vernunftwissenschaftlicher Form bewahrende Lehrdarstellung ist jedenfalls ungleich besser, als was bisher sonst von den auf tiefgreifende Umgestaltung der Kirche Hinarbeitenden aufgestellt worden ist.

Allein eine wahre Einigung der Geister zu intensivem und inhaltsvollem religiösen Leben wird in großen Volksgemeinschaften auf lange hinaus schwerlich zu Stande kommen. Jedenfalls wird wahre, organische Lebenseinheit sich nicht erzeugen, ähnlich wie mineralische Bildungen, weder durch krystallinisches Zusammenschießen noch durch gesetzlose Agglommeration der als chaotische Masse vorhandenen Elemente, sondern, wie bisher alle bedeutsam gewordene Religionsbildung, dadurch, daß das Einigende von oben her, oder, was das erfahrungsmäßige Heraustreten betrifft, aus dem Innern außerordentlicher Persönlichkeiten heraus in die Masse herein kommt. Der tiefere religiöse Glaube wird auch jetzt und fernerhin mehr in die Gemeine hinein, als aus derselben heraus gebildet werden müssen. Die religiöse Gemeine wird immerfort mehr gesammelt werden, als sich selbst sammeln.

Wo bei einem Volke beinahe keine tiefern und intensivern religiösen Lebenskräfte vorhanden sind, da mag sich in den bisherigen Formen

oder nach dem neuen kirchlichen Constitutionalismus ein äußerliches Gerüste von Landeskirche erhalten oder bilden lassen, doch, da es mit der Geltung der Symbole und mit den Aussichten auf Herstellung neuer so weit gekommen ist, wie wir beinahe zugeben mußten, nur in allgemeiner Entleerung und Verflachung des religiösen Bewußtseins, wobei das gemeinsame Leben, wie in China, gehalten werden würde durch die mechanische Nothwendigkeit des Staats und eine ganz gemüthlose Civilisation. Und wenn man entschieden auf wirkliche Einigkeit der Ueberzeugung und der Praxis hinarbeiten wollte, so entsteht, sei es in demokratisch basirten Kirchenbehörden oder in einem demokratischen Cantonsrath, ein Multitudinismus-Papstthum, welchem das römische weit vorzuziehen wäre. Werden hingegen die religiösen Ueberzeugungen denn doch nicht in religionlose Verständigkeit absorbirt, so müssen sie bei wesentlich wie zeither verlaufender Entwickelung immer mehr auseinander gehen. Auch wenn das äußerliche Gerüste von Landeskirche noch längere Zeit fortbestünde, wäre dies denn doch eigentlich nur eine Simulation von Kirche. Und erhält sich, wie bei den doch eben jetzt auch regsamen positiven Glaubenskräften und der für das Religiöse von Natur günstig prädisponirten germanischen Gemüthlichkeit der protestantischen Völker daran nicht zu zweifeln ist, in kleinen Kreisen intensive Religiosität; so werden sich überall freie Gemeinschaften constituiren, und zwar um so schneller und allgemeiner, je gewaltsamer und roher die religiösen Angelegenheiten behandelt würden. Ueberall Secten, Denominationen, separirte Kirchen in nordamerikanischer Weise. Dahin geht der Weg.

Diese Wendung sollten Die in's Auge fassen, welche im Interesse des Staats und der Bildung es nicht gern dazu kommen lassen, und sollten ein zarteres, bescheideneres und schonenderes Verhalten beobachten, aber nicht weniger Die, welche die biblische, neutestamentliche Frömmigkeit und die davon unabtrennbare Lehre für sich selbst und für das arme Volk um jeden Preis retten möchten. So lange die Zustände für das religiöse Gewissen erträglich und für die Zukunft nicht ganz hoffnungslos sind, darf man die vom Staat zu erwirkende Freigebung alles Religiösen und das amerikanische Wesen nicht absichtlich herbeiführen, weil dasselbe in den europäischen Staaten

alle Uebelstände, aber gar nicht alle Vorzüge wie in Amerika haben wird. Doch sollte man unverzüglich Alles möglichst darauf vorbereiten, wo die Staatsgewalten es noch zugestehen, die Kirchengüter als Eigenthum der Gemeinden sicher stellen, die Gemeinden auf jede passende Weise über alle diese Angelegenheiten aufklären, und die Geistlichen sollten sich gefaßt halten auf das Aeußerste, bereit zu Allem — mit möglichst wenigem Gepäck für den Auszug, aber großem Entsagungsentschluß — auch, lange bevor es dahin kommen wird, die Reichen unter den Glaubenseifrigen die Existenz sichern für Reise- und Bezirksprediger in Gegenden, wo die Mehrheit der Bevölkerung Geistliche haben will, wie oben angedeutet worden ist, daß es deren bereits gibt.

3.

Die ethischen Grundanschauungen der „Weisheit Salomo's".

Ein Beitrag zur Apokryphenfrage.

Von

F. C. Kübel, evangelischem Pfarrer im Württembergischen.

Das Buch, das wir als »σοφία Σαλωμών« kennen, ist bekanntlich nach seinem speculativen Gehalte das bedeutendste unter den Apokryphen des A. T. Schon darum dürfte es sich empfehlen, seinen Lehrinhalt eingehender zum Objecte einer Untersuchung zu machen. Der Verfasser nachfolgender Arbeit ist jedoch zu derselben neben Anderem hauptsächlich durch ihren Zusammenhang mit der Apokryphenfrage gekommen. Letztere ist ja in nicht lang vergangener Zeit Gegenstand eines am Ende ziemlich verbitterten Streits zwischen Keerl, Hengstenberg und Stier geworden; und auch andere

Autoritäten (z. B. Nitzsch, Bleek) haben sich in derselben ausgesprochen. Bei uns in Württemberg ist diese Frage noch dazu durch zwei sehr energische Broschüren des Pfarrers Wild in das Volk geworfen worden. So wichtig aber für das christliche Theologen- und Laienbewußtsein diese Frage ist, so will mir doch scheinen, als ob auf wissenschaftlichem Boden die nöthigen Vorarbeiten noch nicht genug gethan wären. Ich kenne wenigstens keine vollständig genügende Bearbeitung des Lehrbegriffs der Apokryphen, welche doch zu einer endgültigen Entscheidung ein gewichtiges Wort mitzusprechen hätte. Zwar schlagen wir die Arbeiten eines Gfrörer (Gesch. des Urchrist. II, 200—272), eines Dähne (Darstellung der jüd.-alex. Relig.-Philos., II. Abth.), soweit sie hieher Bezug haben, hoch genug an; zwar heißen wir auch die „Weisheitslehre der Hebräer" von Bruch als einen schätzbaren Versuch einer Theologie der Apokryphen immerhin willkommen; zwar betrachten wir endlich einzelne Arbeiten (z. B. Illgen's Zeitschrift für hist. Theol., 1839, Heft 3 u. 4), und insbesondere die betreffenden Schriften und Aufsätze Keerl's, Hengstenberg's, Stier's als sehr wichtige Beiträge; aber trotzdem will es uns scheinen, daß bei all diesem Material eine neue objectiv gehaltene, eingehende Prüfung des Lehrgehaltes der einzelnen Apokryphen immerhin noch von großem Werth wäre. Denn obige Schriften beschäftigen sich mit letzteren entweder nur beiläufig (z. B. Dähne, Georgii) oder nicht systematisch (z. B. Keerl in seiner zweiten Schrift), oder nicht objectiv (z. B. Gfrörer) oder überhaupt nicht gründlich genug (wie Bruch).

Wenn demgemäß eine „Theologie der Apokryphen", wie es scheint, eine Lücke auszufüllen im Stande wäre, so wird eine Monographie über die Sapientia Salom. auch nicht ohne Werth sein: Daß nun hier dieses merkwürdige Buch blos nach seinen „ethischen Anschauungen" gefragt werden soll, erklärt sich wohl negativ leicht daraus, daß eine Zeitschrift gemäß ihrer nothwendigen Raumbeschränkung nicht der Ort wäre für eine umfassende Prüfung des ganzen Lehrgehaltes dieses Buchs. Positiv aber ist dieser Abschnitt gewählt worden, einmal, weil gerade in diesem Punkte, wie uns scheinen will, in den bisherigen Abhandlungen Pseudosalomo nicht zu seinem vollen Rechte gelangt ist; sodann aber hauptsächlich, weil bei der Frage, ob ein Buch

würdig sei, mit den kanonischen Büchern in Eins gebunden und verbreitet zu werden, gerade die ethischen Anschauungen einen Hauptgesichtspunkt für die Entscheidung bieten müssen. Ist's doch ganz wesentlich auch die Lehre von der Sünde (und der damit zusammenhängende Begriff der Erlösung), was den qualitativen Unterschied zwischen Hagiographen und Profanlitteratur fixirt. Mag sonst, insbesondere nach dem speculativen Gehalte eine Schrift mit der Bibel noch so nahe sich berühren: hier, auf ethischem Gebiete liegt das Kriterium, die Sünde und die Gerechtigkeit — das ist der lapis lydius der Kanonicität! Wo diese Begriffe nicht in biblischer Correctheit sich zeigen, da caveamus a pelle ovina!

Der Verfasser tritt seinen Gang also an mit der Hoffnung, daß derselbe nicht nur für die Kenntniß des interessanten Pseudosalomo, sondern auch für die Apokryphenfrage ein Scherflein austragen könnte. Wenn er da und dort auch auf andere, als unmittelbar ethische Fragen zu sprechen kommt, so hat er doch nicht die Absicht, solche irgendwie erschöpfend zu behandeln, sondern nur, sofern sie mit der vorliegenden in Beziehung treten.

Daß das Buch der „Weisheit Salomo's“ eine sittliche Grundlage im allerallgemeinsten Sinne des Wortes hat, zeigt sich schon darin, daß es die Form einer praktischen Ermahnung zum Guten hat. Das menschliche Leben ist als ein solches aufgefaßt, dessen Werth nicht mit irgendwelchem endlichen Maße (irdisches Glück, sinnlicher Genuß, Lebenslänge ꝛc.) gemessen werden kann, das vielmehr vom einzelnen Menschen und dessen geistigem Gehalte seinen Werth erhalten soll! Nur wo das menschliche Dasein durch einen höhern idealen *Lebenszweck* über das aller andern irdischen Existenzen erhoben wird, wo aber eben deshalb das Individuum sich in seiner Subjectivität durch diesen allgemein-menschlichen Lebenszweck beschränkt, wo es in diesem sein Gesetz, respective sein höchstes Gut sieht, nur da kann ja überhaupt von ethischen Begriffen die Rede sein.

Ein solcher idealer Lebenszweck, dem das Individuum sich unterzuordnen hat, resp. den es zu erreichen streben muß, wird so

[illegible] von Salomo (natürlich stets: Pseudosalomo) statuirt, daß sein Buch überhaupt seine Existenz und Form dem Kampfe mit den [illegible] praktisch und theoretisch leugnenden Epikureern zu danken scheint. Der erste Theil der Schrift bekämpft ja mit außerordentlicher Energie den Materialismus und Fatalismus, der „nicht recht denkend" dem Leben einen höhern Werth als den Sinnengenuß abspricht, der in der traurigen Ueberzeugung von dem „Bestimmtsein" des menschlichen Lebens und des endlichen gänzlichen Vergehens keinen „Siegespreis der Tugend" anerkennen will (besonders Cap. II, V. 3, 5 ꝛc.). Solche Anschauungen sind unserm Salomo ein Greuel, und verächtlicher als Staub (vgl. 15, 10; 2, 1 u. bes. 21). Dagegen kann er nicht genug die Erhabenheit und das Glück eines Menschen preisen, der den höhern Lebenszweck anerkennt und ihm adäquat ist. Die allgemeinste ethische Grundlage: ein höherer Lebenszweck, und mit Beziehung auf ihn ein wirklicher Unterschied von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, ist dem Buche ganz und gar wesentlich.

Der ewige Lebenszweck aber, der dem individuellen Leben den Werth gibt oder nimmt, wird bezeichnet mit »σοφία«. Sie ist vom ersten bis letzten Capitel der Hauptbegriff der Schrift; sie ist das Lebensgesetz, sie ist das höchste Gut. Wollen wir also die ethischen Anschauungen Salomo's näher kennen lernen, so ist es die σοφία vor Allem, mit deren Begriff wir uns zu beschäftigen haben; ja die ganze Untersuchung wird im Grunde nicht über die Erforschung dieses Hauptbegriffs hinauszugehen haben. Doch haben wir zum Beginn derselben zu wiederholen, daß wir auch die »σοφία« nur soweit betrachten, als dieselbe irgendwie mit den ethischen Ideen zusammenhängt.

Es ist bekannt, wie in den Büchern des A. T., welche man unter dem Namen Chok'ma zusammenfaßt (Prov. Job Cohel. nebst einzelnen Psalmen) dieser Begriff der „Weisheit" dargestellt wird als der dem Individuum gegenüberstehende, das Gesetz seiner Subjectivität aussprechende göttliche Weltplan und Weltzweck. Es ist bekannt, wie namentlich in den Proverbien dieser „Zweck" so sehr objectivirt wird, daß er als Personification auftritt. Nun dieser Fortschritt vom Subjectiven zum Objectivirten ist in der Sap. Sal. so weit gegangen, daß Salomo selbst augenfällig zwischen

Personification und Hypostasirung auf bedenkliche Weise hin- und herschwankt. Wir haben jedoch hier die σοφία nicht im Allgemeinen, sondern nur in ethischer Hinsicht in ein Verhältniß zu Gott zu setzen. Hier sind es nun zwei wichtige Punkte, die zur Sprache kommen: nämlich die Fragen, einmal ob die „Weisheit" die *Persönlichkeit* Gottes aufhebe, und dann ob und wie in der „Weisheit" eine *sittliche Persönlichkeit* Gottes sich zeige. Was die Persönlichkeit Gottes im Allgemeinen betrifft, so wird zwar von derselben kein Begriff gegeben, aber *vorausgesetzt* wird die Persönlichkeit Gottes aller Orten. Man vgl. z. B. 1, 7 πνεῦμα θεοῦ (wiewohl der Satz: „*Gott ist ein Geist*", auch Salomo wie dem A. T. fremd ist), ferner die Attribute Gottes, insbesondere den Vaternamen mit den oftgerühmten Prädicaten des ἔλεος, der χάρις, wie auch überhaupt die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen, die durchweg sittlicher Natur sind — von Seiten Gottes Vorsehung 14, 3; auf menschlicher Seite das Gebet (oft), Glaube 3, 14 ꝛc. —, Beziehungen, die nothwendig eine Persönlichkeit Gottes voraussetzen.

Hiegegen beweist die Benennung Gottes als eines φωτὸς ἀϊδίου 7, 26 Nichts — wie denn hier mit Bezug auf die christlichen und evangelischen Ausdrücke ein »nimium probare« handgreiflich wäre —, ebensowenig hebt die „*Emanation*" der σοφία aus Gott die Persönlichkeit des letztern auf. Denn daß von der Weisheit resp. ihrem Entstehen aus Gott die Ausdrücke ἀπόῤῥοια 7, 25 und ἀτμὶς 26 gebraucht sind, zeigt ebensosehr die emanatistische Theorie, als eben damit, daß die Genesis der σοφία *für diese selbst* als ein nothwendiges, unfreies Hervorgehen dargestellt wird (gegen *Hengstenberg*); aber trotzdem behauptet Salomo hiebei auf *Seiten Gottes* eine *freithätige* Entlassung aus sich, ein *Zeugen* (die σοφία ist μονογενής 7, 22; wie denn dieselbe ja auch erbeten werden kann). Mag diese zweifache Behauptung, von der *Keerl* und *Hengstenberg* je eine für sich in Anspruch nehmen, mit dem Begriffe der Emanation vereinbar sein oder nicht: so viel ist sicher, daß Salomo Gott auch hier, wie stets, seine Persönlichkeit wahren will. Die σοφία tritt also nach ihrer Genesis letzterer nicht entgegen, vielmehr macht eben die σοφία die Persön-

keit Gottes zu einer sittlichen. Hier haben wir vor Allem
t Keerl eine Lanze zu brechen. Ist er ja doch der Ansicht
it Andern z. B. Oschwald), daß in der »Sapientia Sal.« die
Heiligkeit Gottes fast gänzlich gegen seine Allmacht zurücktrete",
sogar daß in dieser Hinsicht das Buch „Gotteslästerung" ent-
lte. (Vgl. I, 92; II, 88 f.[a]))

Daß in der Sap. das hervortretendste, ja das centrale Prädicat
ottes die absolute Erhabenheit ist, mit besonderer Betonung
ch der Seite der Macht, weiß Jedermann, der das Buch kennt
gl. z. B. 6, 4; 1, 1; 6, 8; 7, 25 ff.; 16, 15; 11, 22;
, 18 u. s. w.). Wenn aber daraus gefolgert wird, daß die
ee der Heiligkeit verloren gegangen sei und dem „vormosaischen
ottesbegriff der Majestät und Allmacht, dem Elschaddai der Patri-
chenzeit Platz gemacht habe", so geschieht hiemit allerdings sowohl
m Elschaddai der Patriarchen, als wenigstens unserm Salomo
recht. Denn es ist zwar »ἡ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχή«
, 16; allein dies heißt nicht nur: weil Gott der Allmächtige ist,
t er nicht nöthig ungerecht zu sein. (Vgl. Grimm, Comment.);
lmehr ist das Verhältniß von Allmacht und Gerechtigkeit positiv
zu denken: die absolute Macht ist eo ipso absolutes Gesetz;
ottes Wille ist gerecht, eben weil er der absolute ist. Ist dies
wahr? Ist nicht die Absolutheit die positive Garantie der Ge-
chtigkeit? Setzt nicht Willkür endliche Potenzen voraus?
gl. 12, 15; die Ungerechtigkeit ist für den Absoluten ein
λότριον.) Man mag anderer Ansicht sein, aber man kann nicht
gnen, daß Salomo seinen Gott sittlich zu bestimmen, sich sehr
gelegen sein läßt.

Ebensowenig können aus 12, 10 f. Gottes unwürdige, weil un-
tliche Anschauungen gefolgert werden. Wer heißt denn Keerl
s πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἔμφυτος ἡ κακία αὐτῶν,
ὶ ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα zc.
Zusammenhang mit 8, 19 f. setzen, um den Sinn zu erhalten,
ß Gott die Canaaniter schon in ihrer Präexistenz zum Bösen prä-

a) Wir bezeichnen der Kürze halber die Schrift: „Die Apokryphen des A. T. zc.
Leipz. 1852" mit: „Keerl I"; dagegen „Die Apokryphenfrage auf's Neue
beleuchtet" mit „Keerl II".

destinirt und verflucht habe? (*Keerl* I, 38 f.) Daß 12, 10 f. von Nichts als von der Verfluchung Canaans die Rede ist und daß von Gott nur die Präscienz und die gnadenreiche Langmuth prädizirt wird, kann doch wohl nur zu weit gehender Eifer behaupten (vgl. *Grimm* z. d. St.), daß aber die Stelle 8, 19 f. von Prädestination nur dann spricht, wenn man es haben will, davon später. Gott ist also hier schlechterdings nicht „Urheber des Bösen", er spielt nicht mit den Canaanitern, wie „die Katze mit der Maus", er ist keine unsittliche Willkür.

Noch viel weniger aber kann dies in 11, 23 liegen. Man sehe doch die Stelle ohne Vorurtheil an: »ἐλεεῖς πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν«. Allerdings ist consequent auch das Erbarmen in (positiven) Zusammenhang mit dem centralen Prädicat der Absolutheit gesetzt. Aber daraus folgt kein unsittliches Motiv, und kein unsittlicher Gehalt des Erbarmens. Vielmehr hat dasselbe, wie das παρορᾷν (das vgl. *Grimm* = nachsichtig sein) seine Ergänzung und Erklärung in dem »εἰς μετάνοιαν«. Was ist das anders, als die gnadenreiche Langmuth Gottes mit dem Schuldigen? Gerade so verhält es sich mit der »ἄδεια« 12, 11; wo wieder *Grimm* das Richtige trifft.

Dagegen will ich meinem Gegner (dessen Resultate im Großen, wie ich wohl hier schon sagen kann, was die Hauptsache der Apokryphenfrage betrifft, ich mit Nichten anfechte), nicht leugnen, daß das Urtheil über die Hurenkinder 3, 16—18 und 4, 3—5 verletzende Härte enthält, und, wenn man es premirt, leicht auch auf den sittlichen Gehalt des salomonischen Gottesbegriffs einen Schatten werfen möchte. Es ist zwar auf alttestamentliche Stellen wie 5 Mos. 5, 9 f. (vgl. 2 Mos. 34, 7) zu verweisen, aber doch nur um die Genesis der salomonischen Vorstellung zu begreifen. Der faktische, organische Zusammenhang der Sünde in einem ganzen Geschlechte, dem die heilige Schrift die persönliche Imputabilität nicht opfert (5 Mos. 24, 16) ist in obigen Stellen allerdings in einer das sittliche Bewußtsein verletzenden Schärfe ausgedrückt. Allein wenn in einer *erregten Paränese* ein gewöhnlich vorkommender Fall um *abzuschrecken* als eine nothwendige Wahrheit dargestellt wird, so ist

das zwar eine schiefe, einseitige Uebertreibung; aber einen Theil des Systems daraus zu machen, ist sicher nicht der Meinung des Verfassers gemäß. Wie sehr dieser ja hiedurch mit sich selbst in Widerspruch käme, hat nicht nur Grimm, sondern Keerl selbst erkannt.

Es bleibt also dabei, die von Keerl geltend gemachten Instanzen sind, vorurtheilslos angeschaut, nicht im Stande, die Ueberzeugung zu erschüttern, daß Salomo Gott als sittliche Persönlichkeit angeschaut hat und betrachtet wissen will. Aber eine ganz andere Frage ist, welchen Inhalt dieser salomonische Begriff der Sittlichkeit Gottes habe? Dies wird nun dadurch erst vollständig in's rechte Licht gesetzt, wenn wir sehen, daß alle sittlichen Prädicate Gottes für sich zunächst zusammengefaßt sind in der σοφία, die Gott als πάρεδρος θρόνων 9, 4 bei sich hat. Ist die Absolutheit (insbesondere als Allmacht) das Centralprädicat Gottes, so ist die σοφία die ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως — ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας 7, 25 f., d. h. die Weisheit ist das, woran die Absolutheit Gottes allermeist erschaut werden kann, also die erste Hauptemanation des absoluten Wesens Gottes, und andererseits wieder die Mutter aller einzelnen vernünftigen Eigenschaften Gottes. Daher wird sie (ibid.) ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης, und ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου genannt. Daß sie als σοφία zunächst die vernünftigen Prädicate Gottes einschließt, zeigt eben die Benennung „Weisheit". Mit dem „Vernünftigen" meint aber Salomo nun zwar nicht nur das Verstandesmäßige, die Erkenntnißseite, sondern auch das, was wir sonst das sittlich Gute nennen (vgl. die Benennung der σοφία als εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος θεοῦ ibid.); aber doch ist eben schon bei Gott die σοφία letzteres eben darum, weil sie das erstere ist. Weil sie ein νοερὸν πνεῦμα selbst ist, weil sie μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ ist (8, 4), d. h. weil sie der Complex des Wissens Gottes ist, ist sie auch das Gesetz seines Thuns.' Dies zeigt 9, 9 sehr deutlich, wo eben beide Seiten [die σοφία als Erkennen und Erkenntnißprincip in Gott, und qua solche auch als Princip des Gottwohlgefälligen, des Guten] neben einander gestellt sind (εἰδυῖα τὰ ἔργα σου —

καὶ ἐπισταμένη τί ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου καὶ τί εὐθὲς ἐν ἐντολαῖς σου). Darum also, weil Gott in der *σοφία* das allwissende, vernünftige Wesen ist, so ist er darin der heilige. Die *σοφία* heißt daher selbst *ἅγιος, ἄμεμπτος, ἀμόλυντος* ꝛc. *φιλάγαθος* und ist mit dem *ἅγιον πνεῦμα* Gottes identisch. (Für letztere Behauptung vgl. man 1, 7 und 12, 1 mit 8, 1; ferner 11, 25 u. 27 mit 7, 28; 1, 4 mit 1, 5 und 9, 17.) Oder, anders ausgedrückt: Weil Gott die *σοφία* bei sich hat, welche, wie wir oben gesagt haben, der Weltplan Gottes, objectivirt gedacht, ist, so ist Gott ein heiliger Gott, indem er in allen seinen Handlungen und seinem Wesen dieser absoluten Zweckmäßigkeit adäquat ist. Daher haßt Gott Alles, was ohne *σοφία*, oder der absoluten Zweckmäßigkeit entgegengesetzt ist, und liebt *τὰ ὄντα*, d. h. was der *σοφία*, der Wahrheit gemäß ist. (Vgl. 6, 6—8; 12, 3; 5, 20; 11, 11; besonders 11, 23—26 vgl. mit 12, 3. Gott haßt *τοὺς παλαιοὺς οἰκήτορας τῆς ἁγίας γῆς*, weil an ihnen die Irrealität, die Sünde, also nicht *τὰ ὄντα*, keine *σοφία* ist.)

Im Buche der Weisheit ist somit Gott ein persönliches sittliches Wesen, darum weil er ein vernünftiges Wesen ist; Er weiß in der *σοφία* seine eigenen Werke, seine eigenen Zwecke, darum muß er auch, schließt Salomo, stets diesem Zwecke selbst adäquat sein und adäquat handeln. Darum muß auch was er geschaffen ein *ὄν*, ein Reales, ein Gutes sein: *ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα, καὶ οὐδὲν βδελύσσῃ ὧν ἐποίησας, οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας* 11, 24. Weil Gott gut ist, darum ist auch die Welt aus seinen Händen als „gut" gegangen. Denn auch die Welt ist durch die *σοφία* gebildet. Sie war ja *παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον* 9, 9. Gott hat mittelst ihr den Weltplan concipirt 8, 4 und ausgeführt. Jedoch nicht das Erschaffen der Welt im engsten Sinne „aus Nichts" wird von der *σοφία* prädicirt. Der Weltstoff als »*ὕλη ἄμορφος*« war schon vor dem Einwirken der *σοφία* vorhanden. In letzterem Philosophem haben wir keineswegs mit Bruch ꝛc. eine „Gedankenlosigkeit" zu sehen, ebensowenig können wir zugeben, daß in der »*ἄμορφος ὕλη*«

die bekannte platonische und philonische Anschauung liege. Vielmehr zeigen die Stellen 9, 1 vgl. mit 12, 9 opp. 11, 18 ff. ganz klar, woher die ὕλη ἄμορφος kam. Wie nämlich Gott, wenn er Wunder thun will, nicht nur die vorhandene Schöpfung benutzen kann, daß sie ihm hiezu als Vehikel und Substrat seiner ἴδιαι ἐπιταγαὶ 19, 6 dienen muß, sondern auch ohne dieselbe durch einen λόγος ἀπότομος unvermittelt Wunder thun kann, so ist τὰ πάντα auch durch den λόγος d. h. den einfach ausgesprochenen Willen Gottes in's Dasein gerufen; die ὕλη ἄμορφος als Urstoff ist durch den λόγος erschaffen, und durch die σοφία „bereitet" worden (κατασκευάζειν 9, 2 zunächst vom Menschen vgl. 14, 2). So liegt denn ganz fern der Begriff von ὕλη, als wäre sie das von Gott unabhängige, ja Widerstrebende, oder das Böse; vielmehr ist sie, also die Welt auch in ihrem Sein überhaupt, absolut eine That des freien Willen Gottes. Aber die ὕλη ist auch Nichts Gutes an sich, sie ist ja nicht der κόσμος, sondern sie ist das erst durch das Einwirken der σοφία geworden. Diese ist daher wirklich die τεχνῖτις πάντων 7, 21; ἐργαζομένη πάντα 8, 5. Das Universum als Kosmos ein ἔργον σοφίας vgl. 14, 5. Wenn diese Thätigkeit der σοφία zunächst als ein „Bereiten eines Künstlers" bezeichnet wird, so wird der ganze Sinn dieses „Bereitens" doch erst dadurch erschöpft, daß sich die σοφία selbst als der Ordnungsgeist, als das planmäßige Princip in die ὕλη einbildete. Die σοφία διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας 8, 1 vgl. 7, 24; sie ist συνέχον τὰ πάντα, πάντα πεπλήρωκε 1, 7; 12, 1; sie ist die in den στοιχείοις κόσμου wirkende ἐνέργεια (vgl. Grimm zu 7, 17); sie zeigt sich in dem Allem inwohnenden μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ 11, 21.

Das Verhältniß Gottes zur Welt ist also einerseits das der absoluten Transscendenz (nach Gottes Absolutheit vgl. besonders 9, 16) oder für die Welt das der absoluten Abhängigkeit vom freien Gotteswillen, des Bestimmtseins in ihrem Sein und Sosein durch Gott; anderseits ist Gottes σοφία der Welt als Gesetzgeist oder Ordnungsgeist immanent; und die Welt ist κόσμος nur durch diese Immanenz. Immanenz aber ist nicht Pantheismus. Wenngleich auch in dieser Immanenz, so ist die σοφία dadurch

doch μένουσα ἐν αὐτῇ 7, 27. Die Welt ist etwas Anderes als Gott, obschon durch ihn bestimmt und durch seine σοφία durchwohnt. Hiemit ist gegeben, daß, wenngleich die Welt aus der Hand Gottes „gut" gegangen ist, sie doch auch einer gottfeindlichen Einwirkung ausgesetzt sein kann.

Daß die Welt ursprünglich in einem der σοφία adäquaten Zustand war, ergibt sich nicht nur aus dem Bisherigen, insbesondere dem über die ὕλη Gesagten als nothwendige Consequenz, sondern es ist auch in der Sap. positiv ausgesprochen. 1, 14 ἔκτισε εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου u. s. w. Diese Stelle, gewissermaßen eine crux interpretum, läßt sich gar nicht anders nüchtern erklären, als wenn man γενέσεις = Gattungen des Existirenden nimmt, und nach dem Context εἰσί (und nicht ἦσαν) supplirt. Aber man bedenke, daß dieses σωτήριον εἶναι von der Creatur nur ausgesagt ist, sofern sie an sich betrachtet wird, ohne den nicht von Gott erschaffenen, sondern erst hereingekommenen θάνατος. Die γενέσεις an sich sind σωτήριοι; aber dieses Ansichsein existirt allerdings jetzt nicht mehr (V. 16). Ist also immerhin εἰσί zu suppliren, so könnte mit anderer Beziehung der Gedanken, ohne den Sinn im Wesentlichen zu verändern, ebensogut »ἦσαν« stehen. Das nämliche Resultat erhalten wir aus dem »ἔκτισε εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα« (ibid.). Der Urzustand der Welt war nicht indifferent, sondern ein εἶναι. Das εἰς kann jedenfalls in erster Linie bei der unvernünftigen Creatur nicht blos eine Uranlage, sondern nur einen Urzustand bezeichnen: das εἶναι ist das Ziel, zu dem die Welt wirklich durch die Schöpfung gekommen ist. Dieses εἶναι aber in emphatischem Sinne ist gar nichts Anderes als das durch die Immanenz der σοφία göttlich geordnete, dem Weltzwecke Gottes adäquate d. i. „gute" Sein, eine δικαιοσύνη (vgl. 1, 16 im Zusammenhang mit 14).

Das Hauptgeschöpf der Erde ist der Mensch. Als ein Naturwesen gehört auch er zu den γενέσεις τοῦ κόσμου, die an sich σωτήριοι sind, und ohne unter der Herrschaft des Todes zu stehen, von Gott geschaffen waren. Auch er ist εἰς τὸ εἶναι in dem Sinne geschaffen, daß er dieses εἶναι insofern ursprünglich thatsächlich

haftig war, als auch sein eigenes natürliches Wesen σοφίᾳ κατεσκευάσθη 9, 2. Daß die Erschaffung des Menschen im Allgemeinen alttestamentlich gedacht ist, zeigen Ausdrücke wie 7, 1 γηγενής, πρωτόπλαστος; 10, 1 κτισθεὶς μόνος, und besonders 15, 11. In der Zweckmäßigkeit seines Daseins zeigt sich die auch in ihm zur irdischen Gestaltung gelangte σοφία. Nun ist der Mensch aber nicht nur eine γένεσις τοῦ κόσμου, wie die übrigen, von denen nur objectiv von dem Betrachter eine δικαιοσύνη ausgesagt werden kann, sondern er ist ein Subject, eine ψυχή, ein selbstbewußtes Wesen, ein ἐγώ 8, 19. Bei ihm hat daher nothwendig das »εἰς τὸ εἶναι« einen tiefern Sinn. Er kann die σοφία nicht nur an sich haben, sondern mit seinen eigenen Bewußtsein ergreifen, und so erst eigentlich selbst besitzen. Dieser Besitz der σοφία wird nun in Sap. als historisches Factum, als das wesentlichste Moment des Urzustandes des Menschen ausgesagt. Denn in ihm war der Mensch das εἰκὼν τῆς ἰδίας ἰδιότητος Gottes 2, 23. Wie Gott selbst die σοφία hat, so hatte der Mensch ursprünglich ebenfalls dieselbe. Aber wie sollen wir uns dies näher denken? Der Zusammenhang von 2, 23 ist folgender: Die aller sittlichen Substanz baaren Frevler sind so gottlos, weil sie οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ, οὐδὲ (und darum auch nicht) ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων, (23) ὅτι (d. h. es ist das eine Verblendung denn) I. θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ II. εἰκόνα u. s. w. Hier drückt I. den Grund aus, warum überhaupt jenseitiger Lohn gehofft werden könne; II. aber den Grund, warum nur ψυχαὶ ἄμωμοι ihn zu erwarten haben. In dem »ἄμωμοι« liegt also ein Fingerzeig, worin wir die Ebenbildlichkeit Gottes zu setzen haben. Freilich wäre damit allein im Grunde nicht viel gewonnen. Denn dieser Begriff ist rein negativ. Aber wenn wir, wie wir müssen, darauf sehen, daß dieses »ἄμωμοι« den Gegensatz gegen das Wesen jener Frevler bildet, so findet es eben in dieser Bestimmung seinen positiven Inhalt. Die Befleckung der Gottlosen besteht ja grundwesentlich darin, daß sie die γνῶσις der μυστήρια θεοῦ nicht haben, oder V. 1 οὐκ ὀρθῶς λογίζονται. Diese mangelnde Erkenntniß ist das πρῶτον ψεῦδος, die sonstige κακία zur Folge hat (welche letztere dann freilich vollends sie

ἀπετύφλωσε). Im Gegensatz hiegegen ist die **rechte Erkenntniß** der Geheimnisse Gottes der Kernpunkt der Ebenbildlichkeit Gottes. Die *σοφία* geht also in den persönlichen Besitz des Menschen als Erkenntniß ein, wie das Grundwesen, der Centralpunkt des Menschen die *ψυχὴ* ist, die nicht zunächst Willen, sondern das Erkennende, der *νοῦς πολυφροντὶς* ist (vgl. 15, 2 f.). Ist das *ἐγὼ* des Menschen (8, 19) die *ψυχὴ*, ist die *ψυχὴ* zuerst Denken, so ist's ganz consequent, daß die *σοφία* sich im Menschen allererst als Denken, als Object oder Inhalt des Denkens subjectivirt.

Das also war der Kern des Ebenbildes Gottes, daß der Mensch die rechte Erkenntniß hatte, und diese war und ist in primärer Weise die *ἐπίγνωσις θεοῦ*. Und damit man ja den Sinn dieser Erkenntniß nicht mißverstehe, ihren Werth nicht überschätze, so macht 15, 2 f. klar, daß dieselbe nur als ein »*ἐπίστασθαι*«, ein Wissen (*εἰδότες*), zu verstehen sei. Wie aber kann denn Salomo dann von einer ursprünglichen *δικαιοσύνη*, oder sonst von einer *ὁσιότης*, *εὐθύτης τῆς ψυχῆς* reden? (9, 3.) Es ist die Anschauung desselben, daß die rechte Erkenntniß unmittelbar auch das rechte Verhalten des Willen zur Folge habe, wie die *κενοδοξία* 14, 14 (die *ἐπίνοια εἰδώλων* und damit) *ἀρχὴ πορνείας* ist.

Daß aber dieser Zustand des Menschen wirklich ein **geschichtlicher** war, daß also nicht etwa das *εἶναι*, die *δικαιοσύνη* dem Menschen nur als eine **Uranlage** mitgegeben war, zu der er sich frei stellen konnte, dies zeigt (nach dem ersten Theile dieser Behauptung) 14, 13, nach welcher Stelle der Monotheismus, also die richtige Erkenntniß Gottes, uranfänglich wirklich da war; der zweite Theil der Behauptung aber rechtfertigt sich von sich selbst. Denn ist die Erkenntniß — wie sie es bei Salomo wirklich ist — zunächst nur ein Wissen von Gott und seinen Geheimnissen, so kann man nur dieses Wissen entweder haben oder nicht haben. Würde das Ebenbild Gottes, wie es nach dem sonstigen Begriff der *σοφία* ganz wohl der Fall sein könnte, darein gesetzt, daß der Mensch nach seinem **Willen** zwar ursprünglich in kindlich-naiver Uebereinstimmung mit den Gesetzen der *σοφία* gewesen wäre, so hätte doch zugleich in der freien Anlage des Willens die Möglichkeit gelegen, sich zu dieser Harmonie mit der *σοφία* willkürlich

zu stellen; die δικαιοσύνη wäre nur als Uranlage in ihm gewesen. Allein die δικαιοσύνη ist in erster Linie eben keine Willensrichtung sondern sie ist ein Wissen. Hier hat eine Uranlage keinen Sinn, denn zu einem Wissen kann der Mensch sich nicht frei stellen, er hat es oder hat es nicht. (Näheres darüber später.) Wenn nun Salomo behauptet, daß das vollkommene und richtige Wissen nothwendig auch das richtige Thun zur Folge habe, daß die σοφία, einmal als Erkenntniß in der ψυχή (im Denken), auch als praktisches Princip nothwendig sich geltend mache, so können wir uns den ethischen Zustand Adam's durchaus nicht anders als deterministisch denken. Wie konnte er sündigen, da er ja das Princip des Guten, die Erkenntniß hatte? (Auch hierüber Weiteres unten.)

Bleiben wir bei dem Gesagten noch einen Augenblick stehen, um zwei wichtige daraus sich ergebende Resultate zu betrachten. Wir haben im Urzustande des Menschen die höchste sittliche Idee Salomo's, seinen Begriff vom höchsten Gut gefunden; zugleich aber eben hierin den Grundfehler des ganzen ethischen Systems. Salomo findet das höchste Gut (im Sinne eines Gutes und des absolut Guten) nicht in einzelnen Tugenden, nicht „in äußeren Werken des Gesetzes", aber auch nicht in primärer Weise in „innerer Herzensreinigung", sondern in nichts Anderem als in der σοφία, die der Mensch sich kraft seines Grundwesens (als eine ψυχή, νοῦς, denken) im Denken ja sogar im bloßen Wissen aneignet! Die Erkenntniß, das Wissen (von Gott und der objectivirten σοφία) ist das höchste Gut. Aus dem Besitz derselben folgen nothwendig — so wird behauptet — die einzelnen Tugenden, die Heiligkeit. Wollen wir σοφία nach ihrer subjectiven und objectiven Seite als die „Wahrheit" bezeichnen, so ist die Wahrheit als theoretische Erkenntniß nach Salomo das oberste Princip der Sittlichkeit.

Eine Analogie mit der christlich-evangelischen Lehre von der im „Glauben" gesetzten und aus ihm nothwendig fließenden „Heiligung" ist unverkennbar (und auch hierin liegt eine Entschuldigung für den freilich ganz unhaltbaren Gedanken einer christlichen Autorschaft der Sap.; vgl. „die Zuk. der evangel. Kirche", S. 233). Allein

wie unverkennbar ist der diagonale Gegensatz. Der Glaube ist eine sittliche Grundaction des Willens, die subjectiv gewordene σοφία eine Erkenntniß, ein Wissen!

Ebenso berührt sich dieser Begriff mit den alttestamentlichen Ausdrücken, die selbst die „Chok'ma“ als das personificirte Gute, dagegen die Sünde als „Thorheit, Irrthum, Narrheit“ ꝛc. bezeichnen. Allein wenn im A. T. die „Furcht Gottes“ das Prädicat der Weisheit, die Sünde das Prädicat des Irrthums erhält, so ist dies so ziemlich das umgekehrte Verhältniß, als bei Salomo, der der Weisheit das Prädicat des absolut Guten, dem Irrthum das Prädicat der Sünde gibt.

Auf eine dritte Analogie dagegen, die fast Identität zu nennen ist, soll hier, wenn auch nur mit zwei Worten, verwiesen werden. Es ist die Aehnlichkeit, welche der salomonische Begriff der (subjectiven) Weisheit mit dem modernen Begriff der „Bildung“ in ihrem beiderseitigen ethischen Werth hat. Dort wie hier ist das Wesentliche die Erkenntniß; wie dort die Erkenntniß das Wissen von Gott, so soll hier die Erkenntniß irdischer Dinge zugleich oberstes Princip der Sittlichkeit, das absolut Gute sein. Eins so grundverkehrt wie das andere. Ein Wissen ist an sich weder sittlich noch unsittlich. Wo das Wissen also als das oberste ethische Gut sich spreizt, da liegt, und so also auch bei Salomo, ein verkehrter Spiritualismus zu Grunde, der alle Sittlichkeit in principio ausschließt und den einzelnen sittlichen Verhältnissen, mögen sie für sich noch so sehr einen ethischen Schein haben, einen falschen Stempel aufprägt.

Nur in Form einer Anmerkung wollen wir am Schlusse dieses Abschnittes auf die bekannte Stelle 8, 19 f. einen Blick werfen. Daß hier Präexistentianismus auftritt, sollte höchstens katholisches Vorurtheil für die Apokryphen leugnen können. Das »μᾶλλον« kann nicht anders denn als Selbstcorrectur aufgefaßt werden, die sich auf zweierlei bezieht, darauf, daß nicht, wie es nach V. 19 scheinen könnte, die Persönlichkeit im Leibe liege, und darauf, daß nicht die ethische Beschaffenheit der Seele vom Leibe abhänge, sondern

umgekehrt. Hier wird nun offenbar die Existenz der Seele, und sodann ihre sittliche Beschaffenheit resp. Verschiedenheit behauptet, ehe sie auf die Erde kommt, Mensch wird.

Wenn wir nun auch diesen Präexistentianismus nicht für eine gedankenlose, mit dem übrigen Systeme ganz unvereinbare Annahme eines von außen kommenden Philosophems betrachten wollen, ja wenn wir sogar hieher auch noch 7, 6 ziehen wollen (obgleich der Zusammenhang dort den Worten eine andere Beziehung gibt), so daß also das μία πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον auch auf diesen präexistentianischen Gedanken sich bezöge: so müssen wir bei dem Allem behaupten, daß die Stelle 8, 19 f. an dem bisher Gesagten gar nichts ändert. Was zuerst die Geschichtlichkeit des Urzustandes betrifft, so wird zwar das Factum hiedurch wieder um einen Gran weniger alttestamentlich; aber daß 8, 19 f. der Geschichtlichkeit des Urzustandes widerspreche, sehe ich mit Grimm zu 15, 11 (S. 327) gegen Bruch (S. 360) und Gfrörer (II, 241) nicht ein. Was aber zweitens die im Urzustande ausgesprochene Idee des höchsten Guts, resp. des absolut Guten betrifft, so kann 8, 19 f. abermals hieran nichts ändern. Denn gesetzt auch, das »ἀγαθὸς« wäre in absolutem Sinne zu verstehen, was, wie sich später zeigen wird, nicht der Fall ist: so wäre ja über den Begriff des Guten, über das, worin das »ἀγαθὸς« sein bestand, gar nichts gesagt. Denn ob das „Gutsein" einmal geschichtlich auf Erden, oder in der Präexistenz stattfand, ändert seinen Begriff nicht. Es wäre denn, daß in 8, 19 f. liegen sollte, daß eben die Existenz der Seele ohne Leib das Gute, die Menschwerdung das Urböse war. Daß aber dieß eine falsche Erklärung der Stelle ist, darüber wird sogleich nachher, wenn wir auf diese Stelle nochmals kommen müssen, des Weiteren die Rede sein.

Der ursprünglich der σοφία adäquate Zustand der Welt und der Menschheit insbesondere ist nun in der gegenwärtigen Existenz nicht mehr vorhanden. Die volle und richtige Erkenntniß, und damit die δικαιοσύνη ist den Menschen abhanden gekommen, und damit ein Nichseiendes (opp. τὰ ὄντα) in die Welt getreten, das

bei der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht da war, die Sünde und ihre Folge, *θάνατος* (1, 13 ff.; 2, 24).

Dieser radicale Umschwung ist schon bei Adam eingetreten. Von ihm wird daher 10, 1 ein *παράπτωμα ἴδιον* ausgesagt. Diese Stelle wird von Gfrörer ꝛc. auf den philonischen Sündenfall bezogen, wornach das *ἴδιον παράπτωμα* Adam's eben das war, daß er aus der Existenz eines reinen Geistes in die materielle Existenz herabsank, daß er Adam, ein Mensch wurde. Daß man auf diese Erklärung von 10, 1 kommen konnte, ist erklärlich bei der bekanntlich auf den Alexandrinismus deutlich vorbereitenden Stellung der Sap. Allein bei einem Uebergangsstadium hat man doch mindestens das gleiche Recht, Anklänge an die hinter ihm liegenden Anschauungen zu finden, aus denen sich dasselbe herausschälte, als Ansichten, die auf das Künftige erst vorbereiten. Sollte nun wirklich das *ἴδιον παράπτωμα* nicht mehr auf alttestamentliche Vorgänge zu beziehen sein? Die häufig angezogene Stelle 8, 19 f. gibt jener Erklärung einen Haltpunkt, der bei näherer Betrachtung aber nicht nur blos scheinbar, sondern ihr geradezu verderblich ist. Denn ist 8, 19 f. ein allerdings präexistentianischer Gedanke, so wird ja klärlich 1) das *σῶμα λαχεῖν* geradezu nicht als Sündenfall bezeichnet, vielmehr war ja Salomo „in der Präexistenz »*ἀγαθός*« und hat deshalb, als er Mensch wurde, ein *σῶμα ἀμίαντον* erhalten. Es muß — dies liegt klar in dieser Stelle — 2) also auch in der Präexistenz Seelen geben, die nicht *ἀγαθαὶ* sind, und anderseits ist es auch für die *ψυχαὶ ἀγαθαὶ* der natürliche (vgl. 7, 6) gottgewollte Gang, daß sie ein »*σῶμα*« (und zwar dann ein *ἀμίαντον*) bekommen. Daß aber dieses die an sich indifferente Genesis von Menschen überhaupt ist, dies würde gerade zu jener alexandrinischen Erklärung von 10, 1 nicht passen. Wenn hier (10, 1) das *σῶμα λαχεῖν* des Adam als ein *ἴδιον παράπτωμα* des *μόνου κτισθέντος* bezeichnet wäre, so dürften nicht alle Menschen (und insonderheit nicht die Guten) den nämlichen Proceß durchmachen, was doch nach 8, 19 f. der Fall sein müßte. Statt also von 8, 19 f. unterstützt zu werden, wird die alexandrinische Erklärung von 10, 1 durch diese Stelle vielmehr unmöglich gemacht.

Ebensowenig ist irgend von Werth, daß 10, 1 der Urfall Adam und nicht Eva zugeschrieben wird (Keerl). Ist dies doch so ziemlich auch christlicher (dazu sehr sinnreicher) Sprachgebrauch. Daß ferner die Verleihung der Herrschaft an Adam erst V. 2, also nach dem παράπτωμα aufgezählt ist, wäre in Verbindung mit andern Beweisen immerhin eine Instanz; da aber andere Beweise nicht vorhanden sind, vielmehr die sonstige Anschauung des Buches, und selbst 8, 19 dagegen spricht: wer möchte da auf die gemuthmaßte chronologische Aufeinanderfolge zweier durch das lose verknüpfende τε verbundener Aussagen, so wichtige Behauptungen gründen? — die Benennung »μόνος κτισθεὶς« dagegen ist vollständig biblisch; denn Eva wurde nicht wie Adam erschaffen, sondern aus seiner Rippe gebildet.

So bleiben wir allerdings (mit Grimm) auf der Behauptung, daß Salomo in 10, 1 auf 1 Mos. 3 anspielt. »ἴδιον« ist das παράπτωμα als die originäre adamitische Sünde (opp. z. B. V. 3). Nun ist aber freilich die Hauptfrage noch nicht gelöst, nämlich worin Salomo eigentlich das wesentliche Moment dieses Falles gesetzt hat. Die Veranlassung des Falles ist φθόνος διαβόλου 2, 24, welcher mittelst des Falles den Tod gebracht hat. Nur Künstelei, sonst ohne Werth ist's, den διάβολος von der philonischen „Lust" zu verstehen (Dähne II, 17. Anm. 100. Schultheß), da doch die Identificirung der Schlange mit dem Teufel schon in jener Zeit wie heutzutage mundgerecht war. Der Teufel hatte einen Neid, nicht auf Gott, noch den Menschen allein, sondern überhaupt auf »τὰ ὄντα«, die Existenz des Guten. Letzteres bestand in der Immanenz der σοφία, beim Menschen speciell als Erkenntniß in seiner ψυχὴ (vgl. oben und 7, 24). Diese ἐπίγνωσις ist nach dem Falle nicht mehr vorhanden; der Fall muß also irgendwie diesen Verlust herbeigeführt haben oder geradezu selbst dieser Verlust gewesen sein. Daß wirklich Salomo eine derartige Vorstellung hatte, zeigt 10, 1 dadurch, daß es auch die σοφία war, die Adam ἐξείλατο ἐκ παραπτώματος ἰδίου.‹ Dies kann keinen andern Sinn haben, als sie rettete ihn dadurch, daß sie wieder in ihn trat. Allein ein Räthsel bleibt, wie Adam überhaupt die ἐπίγνωσις verlieren konnte? Letztere ist ja, wie wir oben

sagten, an sich nichts Sittliches; der Mensch kann ein Wissen nicht *auf einmal* durch bösen Willen verlieren. Eine vollkommene Erkenntniß kann man überhaupt nicht verlieren, als allmählich durch Verdunklung, durch Vergessen. Man übersehe nicht, daß wir hiebei nicht von dem zuerst ethisch, praktisch verderbten Menschen sprechen, dessen Wissen alles mehr oder weniger Glaube und darum dem Irrthum unterworfen ist. Beim Urmenschen aber war nach Salomo die volle Erkenntniß, die die Möglichkeit des Irrthums ausschließt. Bedenken wir vollends, daß die Erkenntniß in erster Linie nichts als Wissen von Gott ist, d. h. ein Wissen, daß nur Ein Gott ist, und welcher Art dieser Gott ist, so begreift sich schlechterdings der Sündenfall nicht. Wie klar liegt hier und wie rächt sich hier der falsche Begriff des höchsten Guten! Man vergleiche, um dies recht deutlich zu sehen, Röm. 1, 21 und 25. Dort ist auch von Erkenntniß, von Wahrheit und vom Verdrehen der letzteren die Rede. Aber die Sünde besteht darin, daß sie *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*, und erst in Folge dieser sittlich-verkehrten Stellung zu Gott ist die Erkenntniß allmählich verloren gegangen (V. 23 ff.). Hier, wenn je, liegt der Grundfehler Salomo's offen zu Tage: weil er als das absolut Gute das Wissen von Gottes Geheimnissen betrachtet, parallel dem als Denken bezeichneten Grundwesen der Persönlichkeit, und behauptet, aus diesem Wissen fließe nothwendig auch das praktisch Gutsein: darum kann er den Sündenfall rein nicht begreiflich machen. Daß er aber hier von 1 Mos. 3 soweit sich entfernt, als der Raum von speculativen Philosophemen, bedarf keines Beweises.

Wir sind jetzt im Laufe der Untersuchung bis an den Zustand der jetzigen Menschheit und Welt hingekommen. Es lohnt sich wohl, ehe wir weiter gehen, die bisherigen Resultate kurz zusammenzustellen. Sie lassen sich in folgende Gedanken zusammenfassen:

1) Eine höhere, ideale Lebensanschauung im allgemeinsten Sinne liegt dem Buche der Weisheit allerdings zu Grunde. Das Dasein hat einen mit »*σοφία*« bezeichneten ewigen Zweck.

2) Die *σοφία* ist objectiv in Gott selbst das *ethische* Princip

3) Aber ist schon hier die schiefe Richtung dadurch kenntlich, daß die σοφία vor Allem in Wahrheit ein intellectuelles Princip ist, dessen sittlicher Gehalt nur behauptet wird, so zeigt sich dies am deutlichsten

4) verfehlt, sobald wir die σοφία als in den Menschen getreten, resp. als das im Urzustande des Menschen verwirklichte Ideal des Guten betrachten. Ist die σοφία als Urgutes in erster Linie die Erkenntniß, das Wissen von Gott, so ist sie

5) in Wahrheit ein Nichtsittliches, und der Sündenfall wird unbegreiflich.

Die Menschheit ist jetzt nicht mehr in dem der σοφία adäquaten Zustand; sie hat die σοφία als ἐπίγνωσις θεοῦ nicht mehr. Dies zeigt sich schon daran, daß ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς ist 1, 13 ff. Die ἀφθαρσίᾳ, ἐφ' ᾗ, d. h. zu welchem Zwecke, in welcher Bestimmtheit der Mensch geschaffen war (2, 23), das »εἶναι« (1, 14) ist Folge, oder nur die andere Seite der δικαιοσύνη; δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν (1, 15). Herrscht also der Tod, so ist das die Folge, oder vielmehr nur die Erscheinung des Mangels an δικαιοσύνη. Die ἀσεβεῖς προσεκαλέσαντο αὐτὸν, und wenn auch die relativ Gerechten sterben, so kann dies eben nur in der Relativität ihrer Gerechtigkeit begründet sein. (Wenn 2, 24 das πειράζειν, d. h. Erfahren des Todes, nur von den Frevlern ausgesagt ist, so kann dort »θάνατος« nicht blos das Getrenntwerden von Leib und Seele sein, sondern muß einen intensiveren Sinn haben.)

Der Mangel an δικαιοσύνη muß somit wie der Tod ein allgemeines Factum sein. Haben wir hier, was man in der biblischen Lehre die „Erbsünde" nennt? Bruch (S. 369), der in dem Capitel: „sittliche Begriffe" überhaupt dürftig ist, verneint kurzweg diese Frage. Auch Grimm zu 10, 1 sieht zum mindesten in dieser Stelle ein ungünstiges Prognostikon. Allein wir können doch nicht so schlechthin diese Urtheile unterschreiben. Nach Salomo fehlt allen Menschen von Natur die rechte Gotteserkenntniß. Die σοφία muß von jedem als ein neues göttliches Gnadengeschenk

erbeten sein (9, 17 vgl. 7, 7; 8, 21). Ja, daß man nur weiß, *τίνος ἡ χάρις* ist *φρόνησις*, und diese selbst ist Gnadengeschenk 7, 7. So ist aber jeder Mensch, sofern er die *σοφία* noch nicht hat (so gut wie die Heiden 13, 1), *φύσει μάταιος* und *εἰς οὐδὲν λογίζεται* 9, 6.

Zwar hat der Mensch auch so noch die Form der *σοφία* in der irdischen Verstandesenergie als *ἐπίνοια, λογισμοί*; aber erstere ist ohne Neueintritt der *σοφία* — *κακότεχνος* 15, 4. Die *λογισμοὶ* — *σκολιοὶ* und *ἀσύνετοι*; sie haben eitlen und bösen Inhalt; der Mensch, wenn er noch so klug ist, ist *ἄφρων* 1, 3 ff. vgl. 3, 2 ff.; 4, 17; besonders 9, 17; ja es mögen Wissenschaften und Künste aufblühen, sie sind Gaukelei und Prahlerei 17, 7. Dies zeigt sich vor Allem in *ἐπίνοια εἰδώλων* 13, 12 ff. also in der der richtigen Gotteserkenntniß entgegengesetzten Thätigkeit der *ἐπίνοια*; in Atheismus und Fatalismus Cap. 1—6. Dies ist dann *παντὸς κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας* 14, 27. Denn mit diesem Mangel an *σοφία* tritt die in der Materie liegende, zur Materie ziehende Kraft als den Geist beschwerend auf (9, 15). Zwar ist die Materie mit Nichten an sich das sündliche (wenngleich hier fast alle Gegner des Buchs und seine alexandrinischen Freunde gegen uns Front machen). Ist doch nicht einmal die »*ὕλη ἄμορφος*« ein Widergöttliches geschweige denn der Leib, der doch selbst auch ein Werk der *σοφία* ist, und der Kosmos, durch den sich das *πνεῦμα* Gottes zieht. Daher ist wohl die Materie das Geringere, Ungeordnete, durch die höhere *σοφία* zu Ordnende und Leitende, aber in keiner Weise das ihr Feindliche. Nur wenn sie fehlt, wird der Trieb der Materie ein regelloser. Diese Anschauung wird im Grunde durch das über 8, 19 an verschiedenen Orten Gesagte bereits hinlänglich belegt. Aber auch die übrigen, zum Theil als Gegenbeweis aufgeführten Stellen sprechen hiefür. Zwar ist die Genußsucht, als regellose, zweckwidrige Benützung der Welt, Sache der Frevler Cap. 2, besonders 9; aber wenn die *σοφία ἡγεῖται αὐτῶν* (7, 12), d. h. sie leitet, zweckmäßig sie zu gebrauchen lehrt, so ist in diesem Gebrauche nichts Sündliches. Vielmehr ist sie, die *σοφία* selbst, auch *γενέτις ἀγαθῶν* (*ἦλθε δέ μοι τὰ ἀγαθὰ πάντα μετ᾽ αὐτῆς* ibid., wo (vgl. Grimm) entschieden irdische

Güter gemeint sind.) Nur der Mangel an ἐγκράτεια oder σοφρωσύνη 8, 7 ist's, was die Berührung mit dem Irdischen sündhaft macht. — Ebensowenig zeigt 3, 12—16 eine solche dualistische Ansicht. Daß hierin eine Verurtheilung der Ehe (wenn auch nur „gewissermaßen") also der leiblichen Verhältnisse an sich liege, ist ganz unrichtig. Denn μακάρια ist da die στεῖρα nur ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, — ὁ εὐνοῦχος nur ὁ μὴ ἐργασάμενος ἀνόμημα ꝛc., d. h. es gibt eine κοίτη ἐν παραπτώματι und folglich auch eine solche, die nicht ἐν παραπτώματι ist. Im Zusammenhange hat ja unsere Stelle ihre Spitze in dem Gegensatz, welchen die στεῖρα und der εὐνοῦχος gegen die mit Kindern gesegneten, also nach der Volksanschauung darin an sich glücklicheren Frevler (vgl. V. 11, 16 und 4, 3 ff.) bildet. Nun will an unserer Stelle keineswegs gesagt werden: „Im Gegentheil gerade das Kinderzeugen ist eine Sünde, und Ehelosigkeit Gott gefällig." Dies müßte offenbar anders, positiver ausgedrückt sein. Vielmehr hat unsere Stelle zunächst nur den negativen Sinn: „Kinder haben ist so wenig an sich absolut ein Glück, als eine Unfruchtbare ebendarum unglücklich ist, weil sie nicht geheirathet hat; vielmehr kommt es darauf an, ob die κοίτη — ἐν παραπτώματι geschieht, oder nicht, und ob Eine(r) abgesehen von der Ehe nach dem Gesetze (der σοφία) sich verhält, oder nicht." So (und nur so ist's natürlich) erklärt, gibt die Stelle, wenn man sie dogmatisch verwerthet, das der alexandrinischen Anschauung entgegengesetzte Resultat: nämlich Lohn oder Strafe, Tugend und Laster hängen nicht mit den materiellen Verhältnissen des Menschen an sich zusammen. Allerdings wollen wir die Comparative 3, 14 und 4, 1 nicht als „gesteigerte Positive" fassen; aber selbst wenn man aus denselben herauslesen wollte, daß ein herrlicherer Lohn Den erwarte, der auch in dieser Beziehung ἐγκρατής war, als den, der sonst gut, hier sich mit der Materie einläßt, so würde daraus allerdings eine der biblischen Anschauung fremde Geringschätzung des Leibes und der leiblichen Verhältnisse, mit Nichten aber die Behauptung folgen, daß die Materie das Böse (sondern nur das Geringere) sei. Allein es ist doch ganz klar, daß diese Comparative das ewige Glück der (unglücklich erachteten) Ehelosen (resp. Kinder-

losen) in Vergleich stellen zu dem scheinbaren Glück des »πολύγονον ἀσεβῶν πλῆθος« (4, 3). Jenes Glück ist viel besser, als dieses.

Unbegreiflich ist, wie Bruch (S. 368) sagen mag: 1, 4 werde vom Leibe gesagt, „er sei der Sünde verfallen", und es trete somit hier der Gedanke ganz deutlich hervor, daß die sinnliche Natur Sitz und Quelle der Sünde sei. Wie, wenn ein Anderer behauptete: Nein! die ψυχή selbst ist an sich „Sitz und Quell der Sünde" (vgl. 1, 4 κακότεχνος ψυχή und σώματι κατάχρεῳ ἁμαρτίας). Wahrhaftig, so läßt sich Alles beweisen! Geht doch auch aus 8, 19 f. geradezu hervor, daß es auch ein σῶμα ἀμίαντον gibt. Was ist das aber anders, als ein σῶμα, welches durch die σοφία sich leichter zügeln läßt, als wenn die irdischen Triebe zu leidenschaftlich, zu regellos in demselben herrschen!

Nicht die Materie ist Sitz und Quell der Sünde, sondern der Mangel der σοφία im natürlichen Menschen, dieses πρῶτον ψεῦδος macht es dem Menschen unmöglich, auch in Bezug auf die Materie seinem Lebenszweck zu entsprechen, der mit Nichten Flucht aus der Sinnlichkeit ist, sondern die Beherrschung, Regelung derselben durch die σοφία (ἵνα δεσπόζῃ — καὶ διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ 9, 2; 10, 2). Da ist's denn natürlich, daß der νοῦς, ohne die göttliche Kraft der σοφία selbst eitel, kraftlos, von der Materie beherrscht wird (βαρύνειν 9, 15) und die Kraft der Materie dagegen sich auf eine ungöttliche Weise breit macht (4, 11 ff.)

Dieser geschilderte Zustand, dessen wesentlichstes Moment der Mangel an σοφία ist mit seiner Consequenz der Irregularität der Materie, ist der Mangel der δικαιοσύνη im natürlichen Menschen; er ist dem ganzen Geschlechte, soweit kein Correctiv eintritt, habituell und steigert sich, wo dies nicht noch der Fall ist, zu einer ἀνάγκη ἀξία, die zum Tode ἕλκει 19, 4. Dann ist also (vgl. später) dieser Zustand zu einer imputablen Schuld geworden — ἀξία —; nicht aber kann dieser Mangel an sich eine dem Individuum zu imputirende Schuld sein (eine dem ganzen Geschlecht zu imputirende Schuld gibt's aber, streng genommen, überhaupt nicht). Bei diesem Mangel fehlt das positive Moment des bösen Willens (welches in der evangelischen Erbsünde wesentlich ist). Die Menschen

haben die σοφία nicht; daraus ergibt sich nach Salomo alle Sünde. Die Menschen können für sich selbst nichts für diesen Mangel. Also sind sie an sich auch an jeder sonstigen Sünde unschuldig? Wenn wir hiemit die letzte Consequenz des salomonischen Erbsündebegriffs, wenn man ihn so nennen will, zu ziehen geneigt sein möchten, so müssen wir doch hier, um alle Mißverständnisse zu meiden, gleich auf das weisen, was wir über den Begriff der actualen Sünde sagen werden. Aus ihm wird sich ergeben, inwieweit diese Consequenz richtig, inwieweit sie aber auch gänzlich verkehrt und der Lehre Salomo's gänzlich widersprechend wäre.

Die „Erbsünde" des Buchs der Weisheit unterscheidet sich von der biblischen, also vor Allem darin, daß „die Sünde kein Moment in dieser allgemeinen Verderbniß" (Nitzsch), sondern nur nothwendige Consequenz desselben ist. Ein weiterer Unterschied möchte noch darin gesucht werden, daß der allgemeine Mangel an δικαιοσύνη = σοφία nie direct auf den Fall Adam's zurückgeführt wird. Zwar wird die Vererbung der Sünde 3, 12 anerkannt, aber nur bei den Frevlern. Ebenso gilt der organische Zusammenhang der Sünde bei ganzen Völkern 12, 10; aber Israel scheint (vgl. nachher) eine Ausnahme zu machen. Der Präexistentianismus dagegen läßt offenbar überhaupt keinen Zusammenhang der Sünde im Geschlecht zu, wenn man nicht annehmen will, daß der Fall Adam's auch auf die präexistenten Seelen einen Einfluß gehabt. Daß übrigens wirklich das »ἀγαθός« und das »ἀμίαντος« 8, 19 f. nur relativ zu verstehen ist, zeigt sich ja dadurch, daß Salomo selbst von Natur ohne Weisheit war 7, 7.

Es sei übrigens in Betreff dieses Zusammenhangs mit dem Falle Adam's, wie ihm wolle: von großer Wichtigkeit ist dieser Punkt nicht, gegenüber der sichern Lehre Salomo's, daß der irgend einmal dagewesene Zustand der σοφία und δικαιοσύνη factisch im ganzen Menschengeschlechte nicht mehr da ist.

Viel gewichtiger ist der gegen die Allgemeinheit dieses sophialosen Zustandes sich erhebende Zweifel, der Jedem aufsteigen muß, der die Stellung kennt, welche das Volk Israel im Buch der Weisheit erhält. Wird nicht dieses Volk, ja jeder einzelne Israelit dem Zusammenhange der Verderbtheit entnommen, wenn

Israel die Prädicate erhält *υἱοὶ, παῖδες Θεοῦ, ὅσιος λαός, αὐτῷ λελογισμένοι*, wenn deshalb ihre Wohnorte *τιμιωτάτη γῆ, ἁγία γῆ, ἡ κατασκηνώσεως θεοῦ πόλις, ἅγιον ὄρος* x. heißen (15, 2 f.; 12, 19; 15, 14; vgl. 10, 16; 11, 1; 9, 4. 7; 9, 8; 12, 3. 7 rc.). Ja wird nicht allem sittlichen Bewußtsein selbst durch 15, 2 Hohn gesprochen?

Es ist dies bekanntlich der Punkt im Buch der Weisheit, wo fast von allen Seiten auf Salomo Pfeile wie Hagel fallen. Können wir ihn dagegen schützen? Daß Salomo vom „idealen Israel“ oder vom „Herausstreben aus der schlechten Natur rede, in welchem der nach dem Gesetze lebende Israelit durchweg begriffen sei“, das sind allerdings Fündlein, aus denen kein schußfester Panzer sich fügen läßt. Allein betrachten wir doch die zunächst liegende Frage, ob die Prädicate Israels eine Lücke in das aufgefundene Lehrgebäude, insbesondere in Betreff des allgemein menschlichen und natürlichen Zustandes mache, einmal ganz nüchtern, so werden wir nicht nur diese Frage bestimmt verneinen müssen, sondern es wird sich hieraus auch eine weitere Bestätigung für unsere ganze Auffassung des salomonischen ethischen Systems ergeben, und das Urtheil über die Sittlichkeit dieser Ethik wird dadurch nur um so leichter sein.

Sehen wir auf den Begriff des absolut Guten = *σοφία*, der *δικαιοσύνη* = *ἐπίστασθαι Θεὸν* zurück, so ist evident, daß, wo dieses *ἐπίστασθαι* sich findet, daß da auch die *δικαιοσύνη* und mit ihr das *ἐγγὺς εἶναι θεοῦ* (6, 20), also das *εἶναι θεῷ* statthaben muß. Nun ist aber Israel wirklich im Besitze der Erkenntniß Gottes; denn es hat den *νόμος*, der *ἄφθαρτον φῶς* 18, 4, also Abglanz des *ἀΐδιον φῶς* 7, 26, Selbstdarstellung der *σοφία* ist. Also ist Israel, qua Israel, *εἰδὼς τὸ κράτος θεοῦ* 15, 2. Mit der Consequenz seines Systems schließt nun Salomo weiter, daß die Israeliten *θεῷ εἰσι*, ein *σπέρμα ἄμεμπτον καὶ λαὸς ὅσιος*. Diese Stellung hat aber Israel allein durch die Gnade Gottes (vgl. 16, 10 f.) und die Verheißungen 18, 22; 12, 21. Somit sind zwar allerdings die Israeliten dem Zustande der Verderbtheit entrückt, aber eben nur weil sie von Gott selbst jenes Correctiv, die *σοφία* d. h. die Erkenntniß Gottes erhalten haben.

Eine Prärogative in dieser Hinsicht hat Israel, aber nicht von Natur, sondern auf dem gleichen Wege erhalten, auf dem auch die Heiden (sogar der Eunuche vgl. 5 Mos. 23, 2) dem allgemeinen Verderben entrückt werden können, durch die (geschenkte) Erkenntniß. (Vgl. dazu für die Heiden die ihnen in der cognitio naturalis angebotene Erkenntniß 13, 1 ff., bes. 4 mit 15, 2.)

Ist also keineswegs in der Stellung Israels ein „Uebergreifen des (particularistisch-) hebräischen Bewußtseins über das philosophische" zu erkennen, ist vielmehr dieselbe ganz consequente Folge aus dem philosophisch-ethischen Systeme Salomo's, so ist auch das »καὶ γὰρ ἐὰν ἁμαρτάνωμεν σοί ἐσμεν« (15, 2; vgl. auch 18, 20 f.) nicht an sich selbst verfehlt, sondern wiederum nur Consequenz des unsittlichen Begriffs vom absolut Guten. Das Eine wirft sein Licht auf das Andere. Wo der Grundbegriff so verfehlt ist, da können die traurigen Folgen nicht ausbleiben.

Aber Eines ist unerklärt, nämlich daß die Israeliten überhaupt **sündigen können**. Denn wollte man das »ἐὰν ἁμαρτάνωμεν« irgendwie abschwächen und sich hiefür etwa auch auf 16, 10 ff. und 18, 20 ff. beziehen, so geht doch aus Cap. 2—6, insbesondere 3, 10 und 2, 12 unwiderleglich hervor, daß auch Israeliten wirklich gänzlich abfallen können, und daß sie dann nicht blos »εἰς ὑπόμνησιν τῶν λογίων Θεοῦ« gezüchtigt werden, sondern ganz verloren gehen. Hier, wie bei Adam, ist eine Lücke; hier zeigt sich, wie dort, die Achillesferse des Systems.

Haben wir im Bisherigen den Begriff der Erbsünde, wie er im Buche der Weisheit sich darlegt, gefunden, so dürfen wir hiemit nicht die Untersuchung über die Sünde für abgeschlossen erachten. Das hieße Salomo eine Confundirung der (**actualen**) **Sünde** und des angeborenen Mangels aufbürden, der er in Wahrheit nicht schuldig ist. Wir haben schon oben gesehen, daß mit jenem Mangel an σοφία, in dem der natürliche Mensch steht, all die verschiedenen praktischen Sünden gerade so nothwendig folgen, als aus der ἐπίγνωσις θεοῦ die πόνοι τῆς δικαιοσύνης (8, 7) hervorgehen müssen. Aus der mangelnden Gotteserkenntniß kommen zu-

nächst Eidololatrie, Atheism, Materialism (Cap. 1—6). Diese sind die ἀρχὴ πορνείας 14, 12 und überhaupt παντὸς κακοῦ 14, 27. Der Mensch hat die Erkenntniß der σοφία auch als des praktischen Lebensgesetzes nicht mehr; daher hat sein Leben nur noch in momentanen Genüssen einen Werth 15, 12; dadurch geht vollends die sittliche Substanz verloren (3, 11; vgl. 15, 11); alles an die σοφία Erinnernde wird ihm heterogen 2, 15 und die ἰσχὺς-νόμος δικαιοσύνης 2, 11. So ist denn keine Schranke mehr, daß der Mensch nicht in alle Laster falle.

Wenn wir das Gesagte betrachten, so könnte nur eine Alternative zu bleiben scheinen; nämlich entweder: die Sünde ist bei Salomo eben jener Urmangel und nichts weiter, oder: er legt dieselbe in den aus diesem Mangel folgenden Gebrauch der Materie. Beides ist schon behauptet worden und Beides hebt allerdings im Grunde den Begriff einer imputabeln Sünde auf, wie schon mehrfach gezeigt wurde. Mit solchen Gedanken hängt es zusammen, wenn Keerl (2, 84) 13, 1—9 eine „Entschuldigung des Götzendienstes" findet. Freilich das vorsichtige „nach einer Seite hin" macht in gewissem Sinne diese Behauptung fast unanfechtbar; denn allerdings trifft »ὀλίγη μέμψις« Diejenigen, welche zwar die richtige Gotteserkenntniß nicht haben, aber doch wenigstens empfänglich sind für die in gesetzmäßiger Harmonie und Bewegung der Welt sich offenbarende σοφία. Allein dies »ὀλίγη« ist nur relativ gegenüber von Denen gesagt, οἵτινες ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα ἀνθρώπων. Und auch von den Erstern gilt: οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοὶ V. 8. Ist also in Wahrheit hier eine „Entschuldigung"? (Und was soll denn V. 6 für eine „verkehrte Anschauung der menschlichen Natur" liegen? Ist etwa das »τάχα πλανῶνται« nicht wahr?) Entschuldigt werden also die Sünden der Ungerechten mit Nichten, sonst könnte der erste Abschnitt des Buchs nicht drin stehen. Daraus folgt aber unumgänglich, daß weder der Mangel der σοφία, noch die aus ihr ganz nothwendig sich ergebenden einzelnen Thorheiten das ausmachen, was in letzter Instanz das Sündhafte an der Sünde ist. Was ist denn nun eigentlich dieses Sündhafte?

Allerdings ist für den natürlichen Menschen die σοφία ein neues

übernatürliches Princip, das er schlechterdings nur durch Gnade erlangen kann. Aber diese Gnade ist Jedem angeboten. Die Weisheit kann so leicht gefunden werden (6, 11—13) ὑπὸ τῶν ζητούντων, weil sie πάρεδρος πυλῶν ist, in jeder ἐπινοίᾳ ὑπαντᾷ 6, 16; ja vor jeglichem Zuthun des Menschen φθάνει προγνωσθῆναι 6, 13. Denn die σοφία bietet sich ja jedem in ihrem objectivirten Dasein, in der Welt an; sie ist die aus der Gesetzmäßigkeit derselben leicht erkennbare τεχνῖτις 7, 21; ja sie ist ja selbst der in der Gesetzmäßigkeit sich darlegende Weltzweck Gottes (vgl. 8, 1; 7, 24; 11, 21 ꝛc.) Von ihr aus kann der Mensch auf Gott kommen, nicht nur τὸν ὄντα εἰδέναι 13, 1, sondern ihn auch als den τεχνίτης πάντων, und überhaupt nach seinem Offenbarungswesen erkennen (nach den beiden Hauptprincipien der Güte und Macht 13, 3 πόσῳ τούτων ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων; vgl. dazu die Israel gegebene Erkenntniß der κράτος 15, 2), wenngleich das innerste Eigenwesen Gottes ein ewig verborgenes bleibt 7, 26. Indem so also die σοφία ihre eigene Lehrerin 7, 21, Gott selbst der ὁδηγὸς zur σοφία ist 7, 15 (vgl. Grimm), so wird das ursprüngliche im Menschen liegende Nichthaben und Nichtkönnen zu einem einfachen Nichtwollen. Nicht daß die Erkenntniß fehlt, sondern daß man sie nicht sucht und so lange sucht, bis man sie findet, macht die ἀνάγκη 19, 4 zu einer ἀξία. So wird der nicht ethische allgemeine Mangel zu einem sittlichen Fehler, zu einem παροδεύειν σοφίαν 10, 8, welches gerade so imputabel ist, als das ἀποστάναι κυρίου 3, 10 (parallel ἀποστάναι ἀπὸ σοφίας 10, 3 von Cain) bei den Israeliten.

Aber, möchte man mir einwenden, dieser ethische Schein ist doch nur Schein. Denn geht nicht aus dem System Salomo's hervor, daß der Mensch nicht nur die σοφία nicht haben, nicht erwerben, ja daß er sie nicht einmal annehmen kann, wenn sie sich ihm anbietet. Ist nicht der Mensch, so wie er einmal ist, durch den factischen absoluten Mangel an σοφία determinirt, überhaupt nie σοφία zu haben?

Man vergesse vor Allem nicht, daß die σοφία Erkenntniß ist, ein Wissen. Nun haben wir im Capitel vom natürlichen

Zustand des Menschen zwar allerdings gesehen, daß er die wahre Erkenntniß nicht mehr hat, auch daß er sie von sich selbst nicht produciren kann. Aber haben wir nicht auch gesehen, daß die σοφία nach ihrer logischen Form als ἐπίνοια noch dem Menschen geblieben ist? Nur hat er diese Form mit eitlem Inhalte gefüllt, und kann auch den realen Inhalt der Wahrheit ihr nicht geben, wenn dieser ihm nicht geboten wird. Geschieht aber dieses — und wie wir gesehen haben, geschieht's für alle Menschen, — so kann er diese ihm gebotene σοφία zu seinem Objecte machen (τὸ ἐνθυμηθῆναι περὶ σοφίας φρονήσεως τελειότης 6, 16); so gut als er irgendwelches sonstige Object überdenken kann. Dazu kann er um die Gabe der Weisheit beten ꝛc. So kommt eine gewisse „Disposition" bei ihm zu Stande, eine gewisse Würdigkeit (ἀξίους 6, 17), die freilich nicht die Weisheit selbst ist, noch sie ohne Gottes Gnade produciren kann (vgl. 8, 21). Der Act, in welchem der νοῦς sich entschließt, die Weisheit zu seinem Objecte zu machen, heißt μετάνοια 1, 24, und weil der Mensch hiemit auch zugleich sich von den Folgen des Mangels an Weisheit abwendet, so wird es auch ἀπαλλαγῆναι τῆς κακίας 12, 20 νουθεσία 16, 6 genannt.

Warum aber wendet sich denn dann nicht Jeder zu dieser σοφία? Sind vielleicht einzelne Seelen eben prädestinirt zum Beharren in der Bosheit? Keerl (I, 39) findet in 8, 19 f. zusammengehalten mit 12, 10 „eine Prädestination der ernstesten Art". Allein schon in dem oben zu Anfang von Gott Gesagten ist dies widerlegt. Auch nicht die geringste Andeutung dieser Art ist sonst im Buch der Weisheit aufzufinden, und 12, 10 findet seine Ergänzung in V. 20: Gott weiß die unveränderliche Bosheit, Gott will die Buße (vgl. Keerl's eigene Anm.). Man nehme dazu, daß dies selbstverschuldete Beharren in der Sünde allerdings zuletzt eine ἀνάγκη wird, die aber selbst ἀξία zugleich Gericht und Schuld ist, so wird sich obige Stelle in allweg genügend erklären.

Die verschiedene Stellung der Menschen zur σοφία hängt vielmehr ganz allein von ihrem Willen ab. Hier kommt nun noch ein Punkt herein, der mir bisher zu wenig beachtet scheint. Es ist die συνείδησις die 17, 10 als ihr ἴδιος μάρτυς gegen die Bosheit auftritt (vgl. Grimm's Correctur). Das Gewissen ist

ein Rest des göttlichen Ebenbildes, der zwar nicht mehr ein persönlicher Besitz des Individuums ist, aber doch in ihm ist als mahnendes, über ihm stehendes Gesetz. So ist die σοφία ihr eigener Lehrer nicht nur durch ihre Immanenz in der Außenwelt, sondern hauptsächlich dadurch, daß sie dem Menschen innerlich fortwährend sich selbst bezeugt und ihn von der Nichtigkeit ab auf sich selbst (die σοφία) weist. Will nun der Mensch dieser Mahnung folgen, so ist das ἁπλότης καρδίας 1, 1 oder πίστις 3, 14 und er kann in den verschiedenen Stufen des Heilsprocesses zum Besitz der σοφία kommen. Will er nicht, so treibt es ihn bis zur ἀνάγκη ἀξία, die zum Tode führt.

Aber widerspricht denn dieses nicht dem ganzen bisher als salomonisch dargelegten Systeme? Haben wir nicht bisher gesagt: das Wissen bestimmt den Willen? und liegt nicht hier der umgekehrte Fall vor? das Erstere bleibt richtig, daß der Wille nach Salomo vom Wissen bestimmt wird. Ist Letzteres da, so muß der Wille zum Guten, ist es nicht da, zum Bösen neigen; denn der Wille kann das Gute in keiner Weise aus sich produciren. Nun ist aber dem gefallenen Menschen das Wissen objectiv angeboten, in der objectivirten σοφία; durch diese zuvorkommende göttliche Gnade (φθάνει προγνωσθῆναι) ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sein Wissen wieder mit realem Inhalte zu füllen. Der Widerspruch, der darin zu liegen scheint, daß nun doch in Wahrheit der νοῦς vom Willen bestimmt ist, die σοφία zu seinem Objecte zu machen, zeigt sich als nur scheinbarer, sobald man eben bedenkt, daß es sich hier nur um ein Object des Wissens handelt, das jedenfalls der νοῦς, sobald es ihm angeboten wird, ebensogut als irgendein anderes (irdisches) Object betrachten kann. Es ist ja dem νοῦς nicht die Kraft zu betrachten überhaupt verloren gegangen (die ἐπίνοια), er hat nur den realen Inhalt, den Stoff, die Wahrheit verloren und dagegen sich mit nicht realem erfüllt. Weil dieser Stoff in der Erkenntniß war, das hatte die Folge, daß auch der Wille zum Nichtrealen neigte, nicht aber, daß er die Erkenntniß nothwendig verhindern müßte, wenn ihr das Reale geboten wird, auch mit diesem sich zu beschäftigen.

Aber freilich kommt dann wieder die Frage: warum wenden sich

dann nicht Alle der wahren Erkenntniß zu? Daß Alle es können, daß weder Prädestinatianismus, noch absoluter Determinismus im Buche der Weisheit gelehrt ist, haben wir theils schon nachgewiesen, theils geht es aus der alle Menschen angehenden Ermahnung zur Erkenntniß hervor. Es könnten es Alle, aber — sie wollen nicht Alle. Der Wille also erhält doch jedenfalls die Macht, den gebotenen Weg zu verhindern. Ist aber nicht auch schon diese negative Kraft des Willens ein Widerspruch mit dem Bisherigen? Nein, denn wenn auch die angebotene Erkenntniß gleichsam wie ein Magnet die ἐπίνοια des Menschen anzieht, so ist sie doch andererseits damit noch nicht in's Bewußtsein des Menschen als sein Besitz getreten. Wie sie also auf der einen Seite auch ermöglicht, daß die ἐπίνοια ihr sich zuwendet, so ist sie doch damit noch nicht die determinirende Macht geworden, der der Wille eo ipso nachfolgt. Der Wille ist determinirt, wenn in die Erkenntniß die σοφία eingetreten ist. Der Mangel der σοφία würde ihn zum Bösen determiniren nur, wenn das Correctiv nicht ebenfalls in der objectiven σοφία gegeben wäre. Das Buch der Weisheit nimmt also jedenfalls im gefallenen Menschen die Möglichkeit an, daß er vermöge der formalen Denkkraft auch die σοφία zum Object machen kann, nachdem einmal dieselbe selbst sich ihm anbietet, daß er aber, wenn er nicht will, auch dieses Object umgehen, in seinem Denken vor ihm Halt machen kann. Beides steht 13, 1—5 neben einander »οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι« und doch die ein (durch die göttliche Gnade ermöglichtes) Können voraussetzenden Imperative: γνώτωσαν, νοησάτωσαν. Die Meinung Salomo's ist also jedenfalls, daß, obgleich der natürliche Mangel an σοφία keine Schuld ist, doch das Beharren in demselben imputabel ist. Nichtwollen das ist der ethische Kernpunkt der Sünde; in der actualen Sünde aber kennt Salomo diesen Begriff. Dürften wir daher sagen: „die Sünde ist, daß der Mensch das Gute nicht will", und dürften wir „das Gute" im Sinne der heiligen Schrift verstehen, so könnten wir gegen seinen Sündenbegriff nichts haben. Allein das „Gute" bei Salomo ist eben nichts als die Erkenntniß; wenn daher der Begriff der

Sünde auch formal richtig ist, so ist er doch material vom Begriffe des höchsten Gutes influenzirt und daher materiell falsch, unbiblisch, ja in letzter Instanz nichtsittlich.

Es könnte an diese Darlegung vielleicht noch die Anforderung gestellt werden, auf die Folgen der Sünde näher einzugehen. Allein wenn sich auch immerhin über den Begriff des θάνατος, der die Folge der Sünde ist, Manches beibringen ließe, was denselben als einen tiefern, intensivern zeigen würde, als man gewöhnlich glaubt (vgl. 1, 26; 2, 25; 14, 12ff.; 15, 10), so scheint doch derselbe für die „ethischen Anschauungen" nicht so ausgiebig zu sein, daß wir die schon in so ausgedehntem Maße in Anspruch genommenen Räume dieser Zeitschrift auch noch hiezu um Einlaß bitten dürften; umsomehr als wir uns verpflichtet fühlen, ein wenn auch noch so kurzes Wort noch über das zu sagen, was im Buch der Weisheit über „die Erlösung" sich zusammensuchen läßt.

Eine objective Erlösung durch einen geschichtlichen Erlöser hofft und kennt das Buch nicht, kann es auch nicht; denn es braucht ihn gar nicht. Die σοφία ist der Erlöser, indem sie sich den Menschen anbietet, und auf das Gebet hin in dieselben eingeht. Eine Sühnung des Nichterkennenwollens gibt's nicht. Entweder wird dasselbe zur ἀνάγκη ἀξία, dann geht der Mensch im θάνατος verloren; oder er läßt sich bewegen, die σοφία zu erkennen, dann ist sein bisheriger Mangel ausgefüllt und seine Schuld vergessen. Er ist gerecht, denn er hat jetzt die γνῶσις 7, 17. Er erkennt die βουλή Gottes 9, 17; damit thut er sie auch, sobald die σοφία in ihm selbst ist, kann er zwar zeitweilen fehlen (wie die Israeliten κἂν ἁμαρτάνωμεν; aber dies ist eben ein lapsus memoriae und durch die liebevolle Zucht Gottes (16, 11) „erinnert" er sie an seine Gebote, und die wiedergewonnene Erkenntniß bringt wieder ὁσιότης.

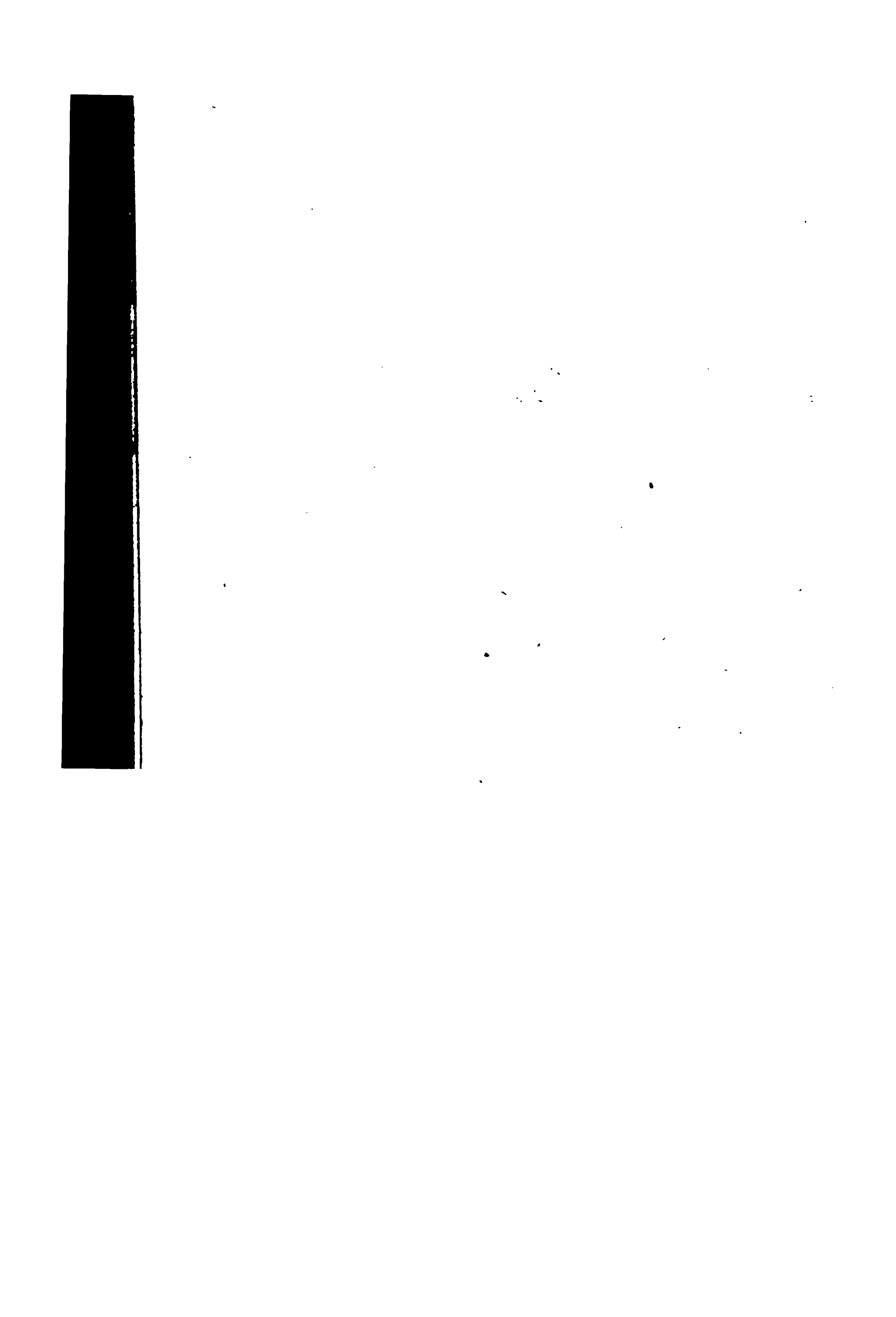
Messianische Hoffnungen im eigentlichen Sinne können daher gar nicht im Buch der Weisheit vorkommen. Wenn Grimm 18, 4 und 14, 13 für solche erklärt, so ist das nur uneigentlich zu verstehen; denn wenn hier auch wirklich eine bestimmte Hoffnung auf

dereinstiges allgemeines Wiedererstehen des Monotheismus ausgesprochen sein sollte, so ist doch von einem „Messias" nicht nur keine Rede, sondern — es kann auch nie und nimmer von einem solchen die Rede sein. Das Heil ist rein nur ein subjectiver Proceß, zwar ermöglicht durch eine göttliche Heilsthat, aber diese Heilsthat ist nicht eine erst zu hoffende neue, sondern die alte erste — Schöpfungsthat. In ihr ist die *σοφία* in die *ὕλη* getreten und hat den *κόσμος* gebildet. Wer diese erkennt, ist gerettet.

Kann es klarer als hiemit ausgesprochen sein, daß eben die „ethischen Anschauungen" des Buches ihm den Platz im Codex der heiligen Schriften versagen. Kann es klarer von irgend einem Buche nachgewiesen werden, daß dieses Buch, wenn man es wirklich gründlich liest, keineswegs „nützlich und gut zu lesen" ist?

Wenn wir in dem und jenem einzelnen Punkt eine Rehabilitation Salomo's versucht haben, so hat doch gerade hierin sich gezeigt, daß, wenn er auch nicht unlogisch ist, doch der tiefste Kern seiner „ethischen Anschauung", sowie er sich im Begriff des höchsten Guts ausspricht, nicht biblisch, ja antibiblisch ist. Wozu also ihn im Codex der Bibel halten?

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Analekten

zur

Auslegung der Parabel vom ungerechten Haushalter, Luk. 16, 1 ff.

Von

D. Friedrich Köster,
Generalsuperintendent in Stade.

Ueber den Gehalt und Zweck dieser Parabel in's Reine zu kom-
en, ist aus einem doppelten Grunde wichtig; einmal, weil sie in
ıffallender Weise aus einer schlechten That die Ermahnung zu
ristlich-gottgefälligem Verhalten ableitet, und sodann, weil sie all-
hrlich als Sonntags-Perikope (für den 9. Trinitatis) der Ge-
einde zur Erbauung dargeboten wird. Zwar findet sich eine ähn-
he Schwierigkeit des Inhalts in den Parabeln Luk. 11, 5—9
n dem Manne, der seinem Freunde drei Brote leiht, blos um
n ungestüm Bittenden los zu werden, und Luk. 18, 1—7 von
nem Richter, der weder Gott noch Menschen scheut, aber dennoch
ner armen Wittwe Rechtshülfe gewährt, blos damit sie ihn nicht
inger mit ihren Klagen belästige. Allein die Erzählung vom un-
:rechten Haushalter lautet doch noch viel bedenklicher, indem eine
händliche Fälschung dazu dienen soll, die Pflicht edler Wohlthä-
gkeit zu empfehlen. Diese Bedenken werden aber verschwinden,
enn wir, mit Uebergehung mancher, zum Theil sonderbaren Aus-

legungen, den einfachen Sinn des Textes, und darnach seinen eigentlichen Zweck aufsuchen.

Die einleitenden Worte V. 1: „er sagte aber auch zu seinen Jüngern" scheinen an die vorhergehende Parabel vom verlorenen Sohne blos äußerlich anzuknüpfen, da die letztere ein ganz verschiedenes Thema, die väterliche Gnade des himmlischen Vaters gegen den reuigen Sünder, behandelt. Anders aber stellt sich die Sache, wenn wir erwägen, daß sie zugleich in dem jüngeren Sohne die Verschwendung der irdischen Güter schildert, in dem selbstgerechten älteren hingegen den Neid und die Habsucht; denn offenbar sind dies die beiden Arten des Mißbrauchs jener Güter. Hier wird also den Pharisäern und Zöllnern (15, 1. 2) der Mißbrauch des Reichthums dargestellt; sodann in unserer Parabel den Jüngern (wozu auch die Zöllner gehörten) der rechte Gebrauch; und endlich in der vom reichen Manne und armen Lazarus (16, 19ff.) den Pharisäern die in jener Welt erfolgende Bestrafung des Mißbrauchs. Hiernach scheinen die drei Stücke doch in einem organischen Zusammenhange zu stehen.

Zum Verständnisse des Textes ist nun vor allen Dingen festzuhalten, daß in der Anwendung der Parabel, V. 8, der Haushalter und seine Maßregel, um sich zu helfen, allein und ausschließlich benutzt wird, mithin die übrigen Personen nicht zum Zwecke, sondern nur zur Ausmalung der Erzählung gehören. So die Schuldner, als Empfänger der Wohlthat. Auch der reiche Hausherr (κύριος, V. 5) steht nur da theils um den Verwalter reicher Güter zu bezeichnen, theils um das Lob der Klugheit über ihn auszusprechen. Ich kann daher nicht, mit Herrn D. Meyer im exegetischen Handbuche, in dem reichen Manne den Götzen des Mammon, V. 13, erkennen; denn dieser konnte die Verschwendung seines Besitzes in keiner Weise loben, nicht Hausherr der Jünger Jesu heißen. Daß auch 12, 16 und 16, 19 der reiche Mann als eine unheilige Person erscheint, dürfte nichts beweisen; denn der Vater des verlorenen Sohnes ist ebenfalls ein reicher Mann, obschon er nicht so genannt wird. Auch Gott kann unter dem reichen Manne nicht verstanden werden. Zwar werden in der Anwendung V. 10—12 die Menschen als

Gottes Haushalter dargestellt (vgl. Luk. 12, 42; 1 Petr. 4, 10); allein in der Parabel paßt auf Gott keineswegs die Absetzung des Verwalters wegen der scheinbaren Verschleuderung des ihm anvertrauten Gutes. Wir müssen also dabei stehen bleiben, daß des Hausherrn lediglich um des Hausverwalters willen gedacht wird.

Geben wir nun eine kurze Uebersicht des Textes. Vers 1. 2 wird der Verwalter bei seinem Herrn verleumdet, daß er dessen Güter verschleudert habe. *Διαβάλλειν* heißt doch wohl nirgends: **mit Grund** anklagen oder anschwärzen; wenigstens läßt sich diese Bedeutung aus Daniel 3, 6; 6, 25 (nach den LXX) und 2 Makk. 3, 11 nicht beweisen. Die Bedeutung: falsch anklagen oder verleumden ist also auch hier festzuhalten, und demnach war der Verwalter bisher treu gewesen, wenn er auch vielleicht eine erlaubte Milde gegen seine Untergebenen bewiesen hatte. Jetzt aber, da der Herr nach V. 2 der Verleumdung auf bloßes Hörensagen glaubt (was höre ich da von dir?), Rechnungsablage fordert und ihm den Dienst ohne Weiteres kündigt (*οὐ δυνήσῃ*, d. h. unter den vorliegenden Umständen ist es nicht thunlich, dir das Amt zu lassen), da läßt sich der Verwalter, im Unmuthe über seine unverschuldete Absetzung, welche ihn in die äußerste Noth stürzt, zu einem Schurkenstreiche fortreißen.

V. 3. 4. Er überlegt nämlich in einem Selbstgespräche, was zu thun? Zum Graben, als ein Tagelöhner, bin ich zu schwach, zum Betteln zu stolz. Aber nun weiß ich schon (*ἔγνων*, gleichsam *εὕρηκα*), was ich thun will, damit, wenn ich abgesetzt sein werde, sie (in Gedanken an die Schuldner des Herrn) mir Wohnung und Unterhalt gewähren.

V. 5—7. Zu dem Ende ruft er sämmtliche Schuldner des reichen Mannes zusammen. Meyer denkt an Leute, welche Naturalien geliehen erhalten hatten. Allein deren Herabsetzung würde dem Verwalter schwerlich ein Unterkommen auf Lebenszeit verschafft haben. Vielleicht waren es Pächter, welche für die Grundstücke einen jährlichen Naturalzins zu liefern hatten. Der Verwalter also überredet sie, ihren Schuldschein durch eine bedeutende *Herabsetzung des Zinses* zu fälschen; und wahrscheinlich attestirt er *die Herabsetzung als* richtig, so daß der Hausherr nichts dagegen

machen konnte. Jener denkt nämlich: da ich einmal meinen Dienst verlieren soll, so ist es einerlei, ob ich nun wirklich einen Betrug spiele. „Schreibe schnell", sagt er zu dem ersten Schuldner, damit sie Alle, bei der Eile der Sache, sich nicht eines Anderen besinnen möchten.

V. 8. Als der Hausherr diesen Streich erfährt, da lobt er den abgesetzten Mann wenigstens wegen der Schlauheit, womit er sich aus der Klemme geholfen hatte.

Mit ὅτι tritt nun die Rede Jesu ein, indem er zunächst die Ursache der belobten Pfiffigkeit angibt. „Denn die Kinder dieser Welt (die irdisch gesinnten Menschen) sind gegen ihr eigenes Geschlecht (gegen ihres Gleichen, untereinander) klüger als die Kinder des Lichts" (meine Schüler und Anhänger); insofern letztere, als in einer höheren Welt lebend, die irdischen Verhältnisse, und deren zweckmäßige Benutzung leicht aus den Augen setzen. Hier ist zu bemerken, daß das Adjectiv φρόνιμος eine *formale* Eigenschaft anzeigt, welche ebensowohl zum Guten angewendet werden kann, wie zum Schlechten.

V. 9 gibt nun der Herr vorläufig und in prägnanter Kürze die Tendenz der Parabel an: „was der reiche Mann lobte, das empfehle und befehle (λέγω, ποιήσατε) ich ebenfalls (κἀγὼ) Euch, meinen Jüngern; nämlich in dem Sinne, daß auch Ihr Euch Freunde erwerben möget durch den ungerechten Mammon, damit, wenn er (der Reichthum) ausgeht (ἐκλείπῃ, nach der Lesart der besten Handschriften), sie Euch aufnehmen in die ewigen Hütten". Die *Hütten* (im Plural) entsprechen dem οἰκίαι der Parabel V. 4; die ewige Hütte aber bedeutet die Hütte Gottes bei den Menschen, das Himmelreich, Offenb. 21, 3. — Der *ungerechte* Mammon ist, nach *Meyer*, der zum Werkzeuge der Ungerechtigkeit dienende (etwa wie bei Ovid. Metamorph. I, 140: opes irritamenta malorum). Allein das wäre doch kein allgemeines Prädicat des Reichthums; er kann auch zum Guten angewendet werden. V. 8 finden wir den οἰκόνομος τῆς ἀδικίας, den betrügerischen, treulosen; und nichts liegt daher näher, als ebenso an den *betrügerischen*, täuschenden, verführerischen *Reichthum* zu denken; wie ja auch V. 10. 11 ἄδικος parallel mit ἄπιστος,

und dem *ἀληθινός* entgegengesetzt steht. Vgl. auch die *ἀπάτη τοῦ πλούτου*, Matth. 13, 22. — Das „damit sie Euch aufnehmen in die ewigen Hütten" erinnert an V. 4 und scheint also von den zu Freunden gewonnenen Armen verstanden werden zu müssen: allein daß diese durch ihre Dankbarkeit und Fürbitte dem Wohlthäter die Seligkeit verschaffen sollten, ist ein unklarer Gedanke. D. Meyer bezieht den Ausdruck auf die Engel, welche Luk. 15, 10 den Lazarus in Abraham's Schooß tragen; aber diese wären doch namentlich zu erwähnen gewesen. Am leichtesten scheint es daher, nach Analogie von V. 4, das *δέξωνται* impersonell, mithin passivisch zu fassen: damit man euch aufnehme, oder: damit ihr (von Gott) aufgenommen werdet.

Der Vergleichungspunkt mit der Parabel liegt also in der Verwendung des irdischen Besitzes zum Wohlthun, um dadurch die Theilnahme am Himmelreiche zu erlangen. Allein damit er nicht mißverstanden werde, als sei hier zum guten Zwecke ein schlechtes Mittel empfohlen, so fügt der Heiland V. 10—13 eine nähere Erklärung hinzu. Vorbereitend heißt es V. 10: das irdische Gut ist für meine rechten Jünger etwas Geringes, eine Kleinigkeit; wer sich also darin getreu zeigt, der wird es auch im Großen sein (weil das Kleine leichter vernachlässigt wird als das Große). V. 11—13 folgt dann die Anwendung: das Große sind die wahren und ewigen, meinen Schülern zum Eigenthum bestimmten Güter des Himmelreichs (*τὸ ἀληθινὸν τὸ ὑμέτερον*). Da nun Niemand zweien Herren, Gott und dem Mammon zugleich dienen kann (vergl. Matth. 6, 24), so ist einleuchtend, daß meine Schüler den irdischen Besitz nicht blos zum eigenen Genusse, sondern hauptsächlich zum Wohlthun gegen Nothleidende verwenden müssen, um dadurch himmlische Güter zu erlangen.

V. 14. 15. Die geldgierigen Pharisäer verstanden den Sinn der Parabel gar wohl, spotteten aber darüber, weil es ihnen als Thorheit erschien, statt den Reichthum selbst zu genießen, ihn für Nothleidende aufzuopfern. Daher fertigt sie Jesus kurz ab mit der Bemerkung, ihre Selbstgerechtigkeit, umhüllt von dem Scheine der Frömmigkeit, sei Gott wohlbekannt und in seinen Augen ein Greuel.

Die folgenden Verse 16—18 bemühen sich die Ausleger mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen. Allein dieses scheint ohne Zwang und Kunst nicht möglich zu sein. Denn erstens schließt sich die folgende Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus V. 19 ff. eng an den Tadel der Pharisäer in V. 15, indem sie zeigt, daß die fromme Armuth Gott gefällig sei, der selbstsüchtig genossene Reichthum aber dem ewigen Verderben entgegenführe; und zweitens findet sich der Inhalt von V. 16—18 bei Matth. 11, 12 f. und 19, 9 f. in einem bestimmten historischen Zusammenhange aufgeführt. Dieser Zusammenhang mag dem Lukas unbekannt gewesen sein; daher fügt er, allerdings in Beziehung auf die scheinbare Gesetzlichkeit der Pharisäer, hier drei abgekürzte Aussprüche des Herrn an; nämlich von der Vollendung des Gesetzes durch das Evangelium, von dem unvergänglichen Bestande der sittlichen Seite des Gesetzes, und als Beispiel für Beides das strenge Verbot der willkürlichen Ehescheidung nach den Grundsätzen des Evangeliums.

Um nun den Gehalt und Zweck der Parabel vom reichen Manne klar und vollständig zu erkennen, sind folgende Sätze aus den Worten Jesu festzuhalten: 1) Unmöglich ist's, Gott und dem Mammon zugleich zu dienen, V. 13. 2) Die irdischen Güter sind für Jesu Jünger etwas Fremdes und Kleines: wer also in der Verwendung derselben die rechte Treue gegen Gott beweiset, zeigt sich des Empfanges himmlischer Güter würdig, V. 12. 3) Den Reichthum zur Mildthätigkeit gegen Hülfsbedürftige anzuwenden, ist die rechte Klugheit, weil man dadurch des Eintrittes in das Messiasreich, mithin der ewigen Seligkeit theilhaftig wird, V. 8. Die Begriffe Reichthum und Klugheit bedürfen hier aber einer genaueren Bestimmung.

Reichthum ist ein ganz relativer Begriff, indem es dabei auf die gesellschaftliche Stellung, die Umgebungen des Besitzenden ankommt. Ein Anderes ist der reiche Fürst, und ein Anderes der reiche Kaufmann, der reiche Bauer u. s. w. Schon aus diesem Grunde kann der Reichthum, sein Besitz und Genuß, im Evangelium nicht absolut verworfen sein. Rechtmäßige Erwerbung und mäßiger Genuß desselben, auch zur Erheiterung, wird dem Christen

nicht untersagt. Jesus kehrt bei dem reichen Zöllner Zakchäus ein (Luk. 19, 2) und nimmt öfter Theil an geladenen Tischgesellschaften, sogar an der Hochzeit zu Kana, wo er einen Ueberfluß an köstlichem Weine schafft. Auch der Apostel Paulus gebietet den Reichen nur, nicht stolz zu sein (vergl. Jak. 1, 10) und nicht zu hoffen auf den ungewissen Reichthum, 1 Tim. 6, 17. Es ist also falsch, wenn Renan behauptet, Jesus habe seinen Jüngern die Armuth zum Gesetz gemacht und nur den Armen gepredigt. Hatte er doch selbst eine Gesellschaftscasse und den Judas Ischariot zum Zahlmeister, Joh. 13, 29. Aber allerdings wendet er sich, unter den damaligen Zeitumständen seines Volks, vorzugsweise an die Armen („den Armen wird das Evangelium gepredigt", Matth. 11, 5), weil diese die Predigt: „das Himmelreich ist nahe" mit Freuden annahmen. Dagegen erklärt er den Reichthum als ein schweres Hinderniß des Eintrittes in das Reich Gottes, und dem reichen Jünglinge gibt er als Probe auf, alle seine Habe zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben, Matth. 19, 21—23. Denn wo der Mammon herrscht, da duldet er nichts Edles überhaupt und namentlich keinen aufrichtigen Gottesdienst. Die starken Ausdrücke des Herrn wider den Reichthum sind also nicht auf den Besitz und Genuß desselben überhaupt gerichtet: wohl aber fordert er eine richtige Schätzung desselben. Das irdische Gut ist eine Gabe Gottes, Matth. 6, 26, aber an sich etwas Kleines, Vergängliches (s. oben V. 11. 12), und Niemand lebt davon, daß er viele Güter hat, Luk. 12, 15. Daher ist es so verwerflich als verderblich, das Herz daran zu hängen, als an das höchste Gut; denn „wo euer Schatz ist, da ist euer Herz", Luk. 12, 34. Der Christ verliert sie und gibt sie weg ohne Murren und Kleinmuth. — Nun lehrt also unsere Parabel, wie diese Güter ein Weg und ein Mittel werden können, himmlische Güter, die Seligkeit des Himmelreichs zu erlangen, nämlich durch Wohlthätigkeit gegen Arme und Nothleidende: sie erscheine zwar in den Augen der Weltkinder als ein Vergeuden (*διασκορπίζειν*), aber vor Gott sei sie die rechte Treue, V. 10, und mithin die wahre Klugheit des Christen, V. 8. Denn er beweise dadurch einerseits seine aufopfernde Bruderliebe gegen die Mitmenschen. Paulus sagt davon: ἔχοντες ὡς

μὴ ἔχοντες, χρώμενοι ὡς μὴ καταχρώμενοι, 1 Kor. 7, 29. 30; was an das sinnvolle Wort des griechischen Philosophen erinnert: *ἔχω, οὐκ ἔχομαι*. Die Grenzen aber zwischen dem eigenen Genusse und der Verwendung für Andere lassen sich nicht gesetzlich bestimmen: es kommt dabei auf die Art und Größe des Besitzes, auf die Verhältnisse unserer Umgebung und auf die ganze Gemüthsrichtung an. In dem: „damit (*ἵνα*) ihr aufgenommen werdet in die himmlischen Hütten" liegt nicht ein unreines, selbstsüchtiges, eudämonistisches Motiv, sondern es entspricht nur dem mit Rücksicht auf die Schwachen gewählten Bilde der Klugheit. Den reinen Gegensatz spricht Christus Matth. 6, 19 aus: „Sammelt euch nicht vergängliche Erdenschätze, sondern sammelt euch Schätze im Himmel." Und im Sinne des Herrn erklärt Paulus 1 Kor. 13, 3: „Wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, hätte aber keine Liebe, so wäre mir's nichts nütze." Der Prediger wird also bei der Anwendung unserer Perikope nicht versäumen, zu betonen, daß hier nicht bloße Werkgerechtigkeit gefördert werde, daß es nicht ankomme auf die äußere That, sondern auf die ihr zum Grunde liegende Bruderliebe.

Hier noch ein Wort über den Zweck der Parabeln Jesu überhaupt. Er selbst gibt ihn an Matth. 13, 12—15; Mark. 4, 12; Luk. 8, 10, indem er sagt: nur seinen nähern Schülern, den Zwölfen, theile er die Geheimnisse des Himmelreichs offen und ohne bildliche Einkleidung mit, dem weitern Kreise aber, den blos neugierigen Zuhörern, unter der Hülle von Gleichnissen. Dazu bewegt ihn die geringe Fassungskraft und die Unempfindlichkeit der Letztern; und er belegt dies mit den Worten des Propheten Jes. 6, 9. 10. Dieses Citat hat den Auslegern viel unnöthige Mühe gemacht. Es lautet: „höret immerfort, und ihr werdet's wohl nicht verstehn" (אַל die subjective Verneinung, nicht das objective לֹא). Weiter lautet der göttliche Auftrag an den Propheten: „Verstocke (mache stumpf) das Herz dieses Volkes u. s. w., damit es nicht höre und sehe und erkenne und umkehre und genese." Die meisten neueren Ausleger, wie Gesenius und Drechsler zu Jes. 6, auch Meyer zu Mark. 4, 12, finden hierin einen von den Propheten ausgesprochenen göttlichen Rathschluß, eine

göttliche Nemesis, judicium Dei paedagogicum. Allein diese Erklärung, wie man sie auch wenden möge, behält immer etwas Unklares und Bedenkliches. Die Verstockung Pharao's war ganz anderer Art: Gott verstockte ihn durch die Frist, die er ihm gab, und die Wunderzeichen; hier aber würde der scharfe Tadel des Volks, den der Prophet beabsichtigt, durch eine solche Wendung jedenfalls abgeschwächt. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man beachtet, daß die hebräischen Verbalformen Piel und Hiphil häufig causative und daher declarative Bedeutung haben: so גִּדֵּל groß machen, für groß erklären, daher preisen; הִרְשִׁיעַ für schuldig erklären, verurtheilen von רָשַׁע schuldig sein. Die Hiphil-Formen Jes. 6, 10 sind also sämmtlich so zu fassen: sprich es aus, wie unempfindlich das Herz dieses Volkes sei, seine Ohren wie harthörig, seine Augen wie zugeklebt! Nun begreift man auch das פֶּן, ἵνα μὴ des Textes; es bezieht sich keineswegs auf Gott, sondern auf das Volk. Der Ausdruck ist sarkastisch: das Volk ist so stumpfsinnig und verblendet, als wenn es absichtlich nichts verstehn, sich nicht bekehren, nicht gerettet werden wollte. So citirt auch das N. T. diese Stelle, nach den LXX (Matth. 13, 15; Apg. 28, 26. 27): „verhärtet ist das Herz dieses Volkes u. s. w., damit (μήποτε) sie nicht sehn und sich bekehren" u. s. w. Also von einer verschuldeten Unempfindlichkeit ist die Rede, nicht von einer von Gott verhängten: absichtlich überhört das Volk die göttliche Mahnung und stürzt sich wissentlich in's Verderben. Daß der hebräische Text declarative zu verstehen sei, hat schon J. H. Michaëlis in seinen Randglossen zum A. T. richtig erkannt. Joh. 12, 20 wird allerdings die Stelle auf Gott bezogen (τετύφλωκε); allein dies ist Deutung des Evangelisten nach dem Wortlaute, um den unerklärlichen Unglauben der Juden an Christus zu bezeichnen.

Dem unverständigen großen Haufen also gibt der Herr seine Lehre unter der Hülle von Gleichnissen ohne Commentar, um durch das sinnlich Anschauliche und Frappante ihn aus seiner Stumpfheit aufzuwecken und zum Nachdenken zu reizen, den Zwölfen aber ertheilt er eine oft ausführliche Erklärung, z. B. der Parabel vom viererlei Acker, Matth. 13. Die meisten derselben lehren direct

und in höchst natürlicher Anschaulichkeit, wie die eben genannte und die vom verlorenen Sohne; einige aber werden in räthselhafter Weise von schlechten Menschen hergenommen, um die Wahrheit durch den Gegensatz hell zu beleuchten. So die drei oben angeführten von den ungeduldigen Nachbarn, dem gottlosen Richter und dem ungerechten Haushalter. Diese werden aber jedesmal durch eine hinzugefügte Bemerkung vor jeder Mißdeutung vollkommen gesichert. Die volksthümliche Form derselben ruht auf einem psychologisch-pädagogischen Grunde.

2.

Versuch einer Erklärung von Gal. 2, 6.

Von

D. **Burk**, Diaconus in Schwäbisch-Hall.

„Die Art, wie sich Paulus Gal. 2, 6 über die Urapostel ausdrückt, und die mit seiner im Uebrigen gegen dieselben bewiesenen Haltung contrastirt, erklärt sich wohl dadurch, daß eine Beziehung zu Aufstellungen der Gegner darin enthalten ist."

Diese Worte des Herrn Prof. Weizsäcker in einer Recension des Meyer'schen Commentars des Galaterbriefs (Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, S. 579) veranlassen mich, eine von der gewöhnlichen abweichende Erklärung der genannten Stelle, die sich mir schon vor Jahren als die richtige aufdrängte, die ich aber, weil sie durch keine exegetische Auctorität gestützt wird, immer wieder bei Seite legte, nunmehr, nachdem dem nonum prematur in annum Genüge geschehen ist, der öffentlichen Beurtheilung vorzulegen.

Die Auffassung des Verhältnisses zwischen Paulus und den Uraposteln ist, wie die oben angeführten Worte zeigen, jetzt wieder auf einem Punkte angelangt, wo die Aussage unseres Verses, wie sie sich nach der gewöhnlichen Worterklärung desselben ergibt, als

Incongruenz empfunden wird, während nach der Auffassung der Baur'schen Schule gerade in diesem Verse das wahre Verhältniß des Paulus zu den Uraposteln sich am prägnantesten aussprechen sollte. Wir dürfen uns freuen, daß die Anerkennung des Nichtvorhandenseins der tiefen Kluft, welche die genannte Schule zwischen den beiden Seiten des Apostolats befestigt hatte, immer mehr sich Bahn bricht, trotzdem daß die fragliche Stelle eine solche Kluft immer noch zu verrathen scheint. Es wird erlaubt sein, daraus zu folgern, daß die sonstigen Gründe, welche für ein positiveres Verhältniß des Paulus zu den Uraposteln sprechen, so stark sind, daß auch die Bedenken, welche aus unserer Stelle nach ihrer bisherigen Auffassung dawider sich ergeben, ihnen gegenüber verstummen müssen. Es wird aber auch geboten sein, mit dieser Stelle sich auseinanderzusetzen und sich die Frage vorzulegen, ob sich denn dieselbe mit jener, unabhängig von ihr gewonnenen, Erkenntniß nicht vereinigen lasse. Hier scheinen mir nun aber durch die Vermuthung, daß „eine Beziehung zu Aufstellungen der Gegner darin enthalten sei", die Schwierigkeiten nicht gelöst zu werden. Der Ausdruck: *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* behält, besonders wenn wir Cap. 6, 3: *εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι, μηδὲν ὤν, ἑαυτὸν φρεναπατᾷ* damit vergleichen, etwas Wegwerfendes. Wenn ich von Jemand sage: *δοκεῖ εἶναί τι*, so ist offenbar meine Ansicht von ihm: *οὐδέν ἐστιν*. So erscheint, welche Beziehungen im Uebrigen in diesen Worten liegen mögen, das Verhältniß beider Theile als ein durchaus feindliches, und es bliebe nur unerklärlich, wie Paulus auf die Anerkennung von Seiten der *μηδὲν ὄντες* so viel Werth legen konnte, als er V. 2 thut, und wie er V. 8 zugestehen konnte, daß in Petrus derselbe Gott wirksam gewesen sei, wie in ihm selbst. In der That nicht nur dem, was wir sonst über das Verhältniß der Urapostel zu Paulus wissen, sondern namentlich auch dem Zusammenhang unserer Stelle selbst widerspricht unser Vers, so lange wir die Worte *εἶναί τι* mit *τῶν δοκούντων* zu einem Begriffe verbinden. Sollte denn aber diese Verbindung nothwendig, ja sollte sie auch nur die sprachlich betrachtet einfachste und leichteste sein?

Ich möchte zuerst darauf aufmerksam machen, daß im Zusam-

menhang der Stelle die Urapostel wohl einige Male mit dem Ausdrucke *οἱ δοκοῦντες* (V. 2. 6 b. 9) bezeichnet werden, welcher für sich eine schlimme Nebenbedeutung durchaus nicht hat, daß aber das *εἶναί τι*, wodurch er erst etwas Feindseliges bekäme, constant nicht dabei steht. Warum sollte also an unserer Stelle eine andere Ausdrucksweise stattfinden? Es wäre das noch erklärlich, wenn in unserem Verse diese Bezeichnung erstmals gebraucht wäre. Man könnte in diesem Falle sagen, es sei dies die vollständigere Form, welche dann bei der Wiederholung verkürzt werde. Da nun aber schon V. 2 die einfache Bezeichnung *οἱ δοκοῦντες* sich findet, so ist dieser Ausweg abgeschnitten.

Sodann weiß die gewöhnliche Erklärung mit der Präposition *ἀπὸ* nichts anzufangen und hilft sich daher mit der Annahme eines Anakoluthes in der Weise, daß statt des zu erwartenden *οὐδὲν παρέλαβον* eine Construction folge, bei welcher die *δοκοῦντες* zum Subject werden, und als Prädicat *οὐδὲν προσανέθεντο* stehe. Die Annahme eines Anakoluthes hat nun allerdings bei der bekannten Art des paulinischen Stiles keine Schwierigkeit, findet sich ja doch in den unmittelbar vorangehenden Versen ein ganz ähnliches Anakoluth. Allein wenn schon diese Häufung der harten Construction etwas Befremdendes hat, so läßt sich dabei vollends dem *γὰρ* kein rechter Sinn abgewinnen. „Es soll", sagt De Wette, „zur Anknüpfung dienen, so jedoch, daß es das Vorhergehende gewissermaßen begründet." Eine Aeußerung, in welcher sich die Verlegenheit verräth, die bei dieser Auffassung dadurch entsteht, daß dem *γὰρ* seine begründende Bedeutung gewahrt werden soll, während doch der begründende Satz mit dem zu begründenden identisch ist. Das fühlt auch Meyer, weshalb er mit Verwerfung der Annahme eines Anakoluths den Apostel von der mit *ἀπὸ δὲ* begonnenen Anlage des Satzes gänzlich abgeführt werden, und mit *ἐμοὶ γὰρ* ohne Verbindung mit jenen Worten eine an *πρόσωπον λαμβάνει* sich anschließende Argumentation eintreten läßt. Hiermit ist die ganze sprachliche Härte der gewöhnlichen Auslegung zum Bewußtsein gekommen, und allen anderweitigen Erklärungen (siehe dieselben bei De Wette und Meyer) ist es nicht gelungen, dieselbe in befriedigender Weise zu beseitigen.

Die nachgewiesenen zwei Uebelstände nun, daß die gewöhnliche Erklärung dem *δοκοῦντες* einen, nach dem ganzen Zusammenhang fremdartigen, Beisatz gibt und dagegen das *ἀπὸ* beziehungslos hinstellt, veranlaßten mich zu der Frage, ob nicht der Vers in befriedigenderer Weise ausgelegt würde, wenn *εἶναί τι* mit *ἀπὸ* verbunden würde? Und diese Frage glaube ich bejahen zu können. Ich interpungire daher: *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι (ὁποῖοί ποτε ἦσαν) οὐδέν μοι διαφέρει* u. s. w. und übersetze: vor den Geltenden her aber etwas zu sein (d. h. von ihnen meine Würde herzuleiten), welcher Art Leute sie auch sein mochten, darauf lege ich keinen Werth.

Sprachlich wird diese Uebersetzung nicht anzufechten sein, denn weder der Gebrauch des *ἀπὸ* zur Bezeichnung des Ursprungs und der darauf begründeten Abhängigkeit, namentlich des Schülers vom Meister (vgl. *οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*) noch die Verbindung *εἶναι ἀπό τινος* (vgl. *ἀπὸ θεοῦ εἶναι*), noch die Fassung von *οὐδέν μοι διαφέρει* in der Bedeutung: „es kommt mir nichts darauf an, ich lege keinen Werth darauf", läßt sich beanstanden, und daß die Worte *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* zum unbestimmten Relativsatz werden, entspricht der Bedeutung des *ποτε* besser, als wenn sie bei der gewöhnlichen Erklärung als ein von *οὐδὲν διαφέρει* abhängiger indirecter Fragesatz gefaßt werden; daß aber dieser Relativsatz nicht unmittelbar an *τῶν δοκούντων*, wozu er gehört, angeschlossen ist, mag darin seinen Grund haben, daß der Apostel das *εἶναί τι* von dem davon abhängigen *ἀπὸ* nicht allzuweit trennen wollte.

Unsere Hauptaufgabe aber wird sein, nachzuweisen, wie der bei unserer Uebersetzung sich ergebende Sinn ein dem Zusammenhange angemessener ist.

Paulus hatte es mit Gegnern zu thun, welche, wie die ganze Polemik unseres Briefes zeigt, nicht sowohl ihn völlig verwarfen, als vielmehr sein Ansehen herabsetzten, seine Auctorität nur als eine abgeleitete gelten lassen wollten, um so sich selbst prahlerisch ihm an die Seite zu setzen (5, 26). Statt auf unparteiische Prüfung der eigenen Leistungen ihren Ruhm zu gründen, suchten sie denselben in einer den Apostel verkleinernden Vergleichung mit ihm (6, 4). Diesen Gegnern gegenüber will nun Paulus seine

eigenthümliche Dignität als Apostel, seine nicht von Menschen abgeleitete, sondern unmittelbar von Gott empfangene apostolische Auctorität geltend machen, er will nachweisen, daß er sei *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων* u. s. w. (1, 1). Zu diesem Behufe zeigt er 1, 11—24, daß er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe, daß ihm dasselbe vielmehr, unabhängig von den Uraposteln, durch göttliche *ἀποκάλυψις* mitgetheilt worden sei. Aber auch bei Gelegenheit einer späteren Anwesenheit in Jerusalem (*ἔπειτα* 2, 1) habe er sich nicht in eine solche Abhängigkeit von den Uraposteln begeben, daß seine apostolische Selbstständigkeit dadurch beeinträchtigt würde. Nicht einmal sein Begleiter Titus sei genöthigt worden, sich beschneiden zu lassen, noch weniger sei ihm, dem Paulus, etwas hinzugefügt worden [a]). Bei dem *οὐδὲν προςανέθεντο* ist nun aber schwerlich mit Meyer an Belehrungen zu denken. Paulus hatte ja längst vor jenem Besuche in Jerusalem sein Evangelium verkündigt, und daß dasselbe in Folge dieses Besuches einen neuen Inhalt bekommen habe, das konnten doch selbst die Gegner des Apostels nicht behaupten wollen. Wohl aber mochten sie diesen Besuch benützen, um dem Paulus vorzuwerfen, „er habe bei dieser Gelegenheit die Superiorität der Urapostel anerkannt, seine Vollmacht von ihnen erhalten und dagegen seinerseits irgend welche Verpflichtung ihnen gegenüber übernommen. Dieses Beides nun zieht Paulus in Abrede durch die Worte *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανεθέντο*, d. h. sie fügten mir zu meinem schon vorher von Gott mir verliehenen Apostelamt keine weitere Würde hinzu, legten mir aber auch ebendarum keine Bürde auf, außer daß, wie V. 10 nachholt, wir der Armen gedenken sollten. Was Paulus hiermit von sich negirt, ist ganz parallel dem, was er V. 3 von Titus negirt hatte, wäre ja doch auch die Beschneidung des Letzteren Beides gewesen: Ertheilung einer neuen Würde (wenigstens nach der Meinung der *ψευδάδελφοι*) und Auflegung einer Bürde.

---

a) *ἐμοὶ* V. 6 steht voran eben im steigernden Gegensatz gegen Titus V. 3. Weil das in der Regel nicht beachtet wird, läßt man auch dem *οὐδὲ* bei *Τίτος* sein Recht nicht widerfahren.

Genauer betrachtet ließe sich nun aber eine doppelte Fassung der Worte ἀπὸ — διαφέρει denken. Entweder wollte Paulus jeden Einfluß der Urapostel auf seine Stellung in Abrede ziehen, und dann wäre der Sinn der Stelle: „von Seiten der Geltenden aber etwas zu sein, darauf lege ich keinen Werth — —, denn es haben mir ja auch die Geltenden nichts beigefügt" (vergl. über diese Bedeutung von γὰρ die Lexica). Oder aber: Paulus gesteht einen gewissen formellen Einfluß der Urapostel auf seine Stellung zu, er räumt ein, daß er durch die Anerkennung von ihrer Seite nach außen mehr Geltung erlangt habe, erklärt aber, daß er auf diese äußere Geltung keinen Werth lege, wie sich denn auch das Urtheil Gottes über die Menschen nach diesem Aeußeren nicht richte (πρόςωπον — λαμβάνει), und daß materiell seine apostolische Würde durch jene Anerkennung keinen Zuwachs erfahren habe. In diesem Falle ist der Sinn der Worte: „daß ich aber von den Geltenden her (durch ihre Anerkennung) etwas bin (nämlich meiner äußeren Stellung nach), darauf lege ich keinen Werth — das Aeußere des Menschen sieht Gott nicht an —; denn mir (d. h. meinem wahren Ich, meiner Person und apostolischen Würde) haben die Geltenden nichts hinzugefügt."

Ich möchte der zweiten Fassung den Vorzug geben, sofern bei ihr 1) das γὰρ ungezwungener sich erklärt; 2) die Voransstellung von ἐμοὶ außer durch die oben angeführte Parallele mit Titus noch weiter durch den Gegensatz gegen die in εἶναί τι liegende Beziehung auf das Urtheil der Menschen und gegen πρόςωπον motivirt erscheint (daß aber Paulus das Wort ἐγὼ in solch prägnanter Weise zu gebrauchen liebt, zeigt V. 20 vgl. Röm. 7, 20. 10); 3) die auffallende Voransstellung von Θεὸς ἀνθρώπου ebenfalls durch die Entgegensetzung des göttlichen Urtheils gegen das in εἶναί τι indicirte menschliche sich erklärt; 4) das Zugeständniß, daß die Anerkennung durch die Urapostel für seine Stellung nach außen von Bedeutung gewesen sei, mit dem V. 2 in den Worten μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον ausgesprochenen Gedanken auf's Beste übereinstimmt.

Hiebei ist dann noch darauf zu achten, wie treffend der Ausdruck: οὐδέν μοι διαφέρει die beiden Gedanken: „es ist mir von keinem

Werth" und „es verschlägt mir nichts" in sich vereinigt. Ich lege, will Paulus sagen, auf meine Anerkennung durch die δοκοῦντες keinen Werth; ebendarum aber verschlägt mir's auch nichts, thut meiner apostolischen Würde keinen Eintrag, daß ich von ihnen anerkannt worden bin V. 9 und durch ihre Vermittlung Anerkennung gefunden habe;, es ist das für mich ein ἀδιάφορον, und wie ich mich schon vor dieser Anerkennung nannte, so darf ich mich nicht wegen, sondern trotz derselben auch jetzt noch nennen einen ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων.

Bei dieser Erklärung, über deren Annehmbarkeit ich Anderen das Urtheil überlassen muß, verschwindet jeder Contrast zwischen unserer Stelle und der im Uebrigen von Paulus gegen die Urapostel bewiesenen Haltung.

Recensionen.

1.

Das Amt der Schlüssel. Von Heinrich Ludolf Ahrens, D. ph., Director des Lyceums zu Hannover. Hannover 1864. VII und 144 SS. 8.

Obgleich ich in der Lage bin, nicht nur gegen manche wichtige Punkte der Beweisführung, sondern auch gegen das von dem geehrten Herrn Verfasser schließlich hingestellte Resultat mit mehr oder weniger Zuversicht Widerspruch zu erheben, so habe ich doch vor allen Dingen dankbar zu bezeugen, daß die ganze Arbeit mit ihrer klaren Anlage, ihrer feinen Ausführung und ihrer gründlichen, reichhaltigen Gelehrsamkeit das Interesse des Lesers in der erfreulichsten Weise fesselt. Durch Inhalt und Form spricht die Schrift gleichmäßig uns an und bewährt sich als die gediegene Arbeit eines Mannes, welcher nicht nur als Philolog einen ruhmvollen Namen hat, sondern auch wegen seiner theologischen Bildung und wegen seiner edlen evangelischen Gesinnung wohlverdiente Hochachtung genießt.

Wie die vorliegende Abhandlung durch die Wirren in unserer hannover'schen Landeskirche veranlaßt worden sei, schildert der Verfasser selbst in der Vorrede, nicht ohne zugleich einer lieben Erinnerung einen heitern Ausdruck zu verleihen. Aber auch abgesehen davon, daß der hannover'sche Katechismus von 1862 durch seine Aussagen über das Schlüsselamt besondere Unruhe und heftigen Streit erregt hat, ist der Gegenstand, welchem der Verfasser seine Untersuchung widmet, in ernstlichem Sinne zeitgemäß. Das neue Leben, welches sich in der evangelischen Kirche Deutschlands regt, gestaltet sich nicht ohne den Kampf wider orthodoxistische und hierarchische Tendenzen, einen Kampf, welcher doppelt schwierig und

gefährlich ist, weil gleichzeitig dem andringenden Unglauben, dem schnöden Mißbrauch evangelischer Freiheit und der drohenden Zerstörung der heiligen und heilsamen Ordnungen der Kirche gewehrt werden muß. In den manchmal verwirrt und leidenschaftlich gewordenen Streit um einen so wichtigen Punkt, wie der Begriff des Schlüsselamtes ist, tritt der Verfasser mit seiner unbefangenen, gründlichen, klar und ruhig gehaltenen Untersuchung. Seine classische Gelehrsamkeit bietet er auf, um vor allen Dingen die entscheidenden Aussprüche des Herrn über die Schlüssel des Himmelreichs und über die Macht zu lösen und zu binden befriedigend zu erklären; sodann führt er uns durch zweckmäßig begrenzte Erörterungen historisch-kritischer Art, welche sich namentlich auf die Ansichten der lutherischen Reformatoren beziehen, zu einem schließlichen Ergebniß, dessen einzelne Momente schon im Laufe der Untersuchung, wo wir dieselben unter den Händen des Verfassers hervortreten sahen, fixirt werden konnten.

Die Schrift zerfällt insofern in zwei Theile, als von dem ohne Unterbrechung fortlaufenden Texte der Abhandlung selbst (S. 1—103) die Anmerkungen, welche vorzugsweise eine Fülle der lehrreichsten Belegstellen, aber auch kritische und andere gelegentliche Ausführungen enthalten (S. 104—144), geschieden sind. Die eigentliche Darstellung wird in sechs Capiteln gegeben. Nachdem erstlich (S. 1—14) die symbolische Bedeutung der Schlüssel, sowohl bei den occidentalischen Völkern, besonders den Griechen, als auch bei den Juden und in der heiligen Schrift, erörtert worden ist, wird zweitens (S. 14—40) das christliche Amt der Schlüssel, wie es in der heiligen Schrift sich darstellt, betrachtet. Hier handelt der Verfasser von den Schlüsseln Petri, von der Macht zu binden und zu lösen, von der Macht Sünden zu vergeben und zu behalten und von dem Schlüsselamte der Apostel und ihrer Nachfolger. Das dritte Capitel (S. 40—51) erörtert das Schlüsselamt und die Gewalt zu binden und zu lösen in der ältesten nachapostolischen Kirche, der judenchristlichen wie der heidenchristlichen. Ueber das ganze Mittelalter geht der Verfasser stillschweigend (S. 51) hinweg; aber mit außerordentlicher Sorgfalt sucht er im vierten Capitel (S. 52—86) die keineswegs völlig einstimmigen Ansichten

der lutherischen Reformatoren sicher und klar hinzustellen. Zwei Hauptanschauungen werden hier unterschieden. Während nämlich einerseits die Schlüsselgewalt als Application des Wortes auf Einzelne verstanden wird, erscheint dieselbe andererseits auch auf die Predigt bezogen. Luther selbst ist auf jener wie auf dieser Seite zu nennen; übrigens wird jene erstere Ansicht insbesondere durch die Nürnberger Kinderpredigten vertreten, die andere Anschauungsweise dagegen wird aus den mannichfaltigen Aeußerungen von Melanchthon, Lorenz, Rhegius, Corvin und Chemnitz erläutert. Hierauf schildert das fünfte Capitel (S. 86—98) die Lehre der lutherischen Kirche, wie sich dieselbe in den Bekenntnißschriften bezeugt. Im Schlußcapitel (S. 98—103) hören wir zunächst einige namhafte Dogmatiker älterer und neuerer Zeit und erhalten dann von dem Verfasser eine präcise Angabe seines Resultates.

Es ist vielleicht zweckmäßig, wenn wir von vornherein das Ziel, zu welchem der Verfasser uns hinleiten will, sammt den entscheidenden Wendepunkten seines Weges in's Auge fassen. Die Schlüssel versteht er, einer Andeutung Meyer's zu Matth. 16, 19 folgend, als Symbol des Haushalteramtes. Wer die Schlüssel zum Himmelreiche, nämlich zu den Vorrathskammern desselben, empfangen hat, der ist hiemit zum *οἰκονόμος* eingesetzt und mit dem Amte betraut, die geistlichen Güter desselben — die „Heilthümer", nach einem schönen Ausdrucke Luther's — verwaltend auszutheilen. Das „Binden und Lösen", d. h. für unerlaubt oder erlaubt Erklären, gehört als eine wichtige Function zu dem Haushalter- oder Schlüsselamte; eine andere Function desselben ist das Vergeben und Behalten der Sünden. Auf Grund der neutestamentlichen Schrift, und der wahren Meinung der lutherischen Kirche entsprechend, glaubt der Verfasser folgende Erweiterung der kirchlichen Bestimmung vorschlagen zu dürfen: „Das Amt der Schlüssel oder das geistliche Amt ist der Dienst an den Heilthümern, nämlich am Worte, am Sacramente und am Gebete. Der Dienst am Worte umfaßt auch die Absolution als seinen feierlichsten Act, der Dienst am Gebete die feierlichen Acte der Confirmation, Trauung und Ordination." (S. 103.) — Das Schlüsselamt fällt also, wenn wir hier die *scholastische* Terminologie anwenden wollen, gänzlich unter den Ge-

sichtspunkt des Ordo; eine potestas jurisdictionis ist in demselben gar nicht vorhanden, und der Bann oder die Kirchenzucht hat mit ihm ebensowenig etwas zu thun wie das Kirchenregiment. Dürfen wir aber auch sogleich einen Punkt bezeichnen, an welchem das tiefer greifende nach einem einheitlichen Principe verlangende theologische Denken sich unbefriedigt fühlen kann, so ist es die „Erweiterung" des Begriffs von dem Schlüsselamte, die es mit sich bringt, ja darauf angelegt ist, daß wir in der vorausgesetzten Einheit des Amtes eine Fülle von Functionen zusammengefaßt verstehen sollen, die doch in mehr als einer Hinsicht nicht ganz gleichartig sind. Denn dem Dienst am Worte, welcher allerdings mit Recht obenan steht, erscheint doch der Dienst am Gebete noch weniger coordinirt, als der am Sacramente; und wenn auch die Absolution gerade in dem echt evangelischen Sinne, in welchem dieselbe von dem Verfasser als ein Act des Dienstes am Worte dargestellt wird, für eine von dem Herrn selbst in und mit den Schlüsseln befohlene Function des Haushalteramtes gelten muß, so sind doch die Acte der Confirmation, der Trauung und der Ordination erst kirchlichen Ursprungs und kirchenordnungsmäßiger Dignität. Zwischen dem Dienste am Worte und dem Acte der Confirmation liegt ohne Zweifel ein breiter Raum: aber wir wollen uns nicht gegen einen Begriff vom Schlüsselamte sträuben, der weit genug ist, so entlegene Punkte zu umspannen, wenn wir nur den festen Mittelpunkt sähen, um welchen sich die weit gezogene Grenzlinie mit Sicherheit zusammenschließen könnte. Die vorgelegte Definition markirt wenigstens diesen Mittelpunkt nicht; denn wenn auch das Schlüsselamt mit seinen verschiedenen Diensten und Acten als der Dienst an den Heilthümern der Kirche bezeichnet wird, so erhalten wir doch auch hiedurch keine sichere Einheit, weil uns immer noch danach verlangt, diese Heilthümer selbst nicht nur in ihrer mannichfaltigen Erscheinung, sondern zugleich in ihrer wesentlichen Einheit anzuschauen. Ist nicht dies die Bürgschaft dafür, daß die Weite der Begriffsbestimmung doch nichts Willkürliches umschließt, und daß die etwa vorhandene kirchenordnungsmäßige Ausweitung des Schlüsselamtes doch in der That die von dem Herrn selbst gemachte Institution an keinem Punkte sprengt?

Aber wir müssen nun die lehrreiche Untersuchung des Verfassers selbst genauer betrachten. Ich würde auch nicht gewagt haben, der bloßen Uebersicht über den Inhalt des Buches und der einfachen Mittheilung des schließlichen Resultates eine Zweifel erregende Bemerkung hinzuzufügen, wenn dieselbe sich nur nicht aus der ganzen Arbeit des Verfassers ergeben hätte. Dem Leser aber mag es erwünscht sein, von vornherein einen Punkt in's Auge fassen zu können, gegen welchen der Kritiker seinen Widerspruch zu richten gedenkt.

In der ersten Abtheilung des ersten Capitels wird die symbolische Bedeutung der Schlüssel bei den occidentalischen Völkern, besonders den Griechen, aus einer Menge schlagender Zeugnisse erläutert. Halten wir uns an die auch für das Folgende allein in Betracht kommende Hauptsache, so lernen wir eine zwiefache Bedeutung der Schlüssel (oder auch des Schlüssels) kennen. Sie erscheinen als Insigne einerseits des Haushalteramts, andererseits (S. 6) des Thürhüteramts. Je bestimmter wir diese beiden Bedeutungen auseinander halten, desto mehr entsprechen wir dem Sinne und dem Interesse des Verfassers.

Zuvörderst wird die Hausfrau als solche durch die Schlüssel bezeichnet. Sie heißt *κληδοῦχος*; dagegen bedeutet *ἀκληΐς*, schlüssellos, geradezu soviel wie *ἄζυγος*, unvermählt. Die schlüsselhaltende Hausfrau ist die *ταμία*, die Wirthschafterin, ihres eigenen Haushalts; kraft ihres Schlüsselamtes ist sie die austheilende Verwalterin aller Vorräthe an Mehl, Oel, Wein, Zeugen und Geld, die sich in den wohl verschlossenen Gemächern — zumal dem Thalamos — und Truhen ihres Hauses finden. Die Größe des Hauswesens kann es mit sich bringen, daß der Hausfrau noch eine dienende *ταμία* zur Seite steht; überall aber besteht das Wesen der *ταμιεία* (vgl. die Ausdrücke *ταμιεύω, ταμίας*) „in der Aufsicht über Verschlossenes oder in einem Schlüsselamte, und somit dürfen in erweiterter Auffassung die Schlüssel als Insigne und Symbol der *ταμιεία* betrachtet werden“ (S. 3). Beide Ausdrücke, *κληδοῦχος* und *ταμίας*, kommen aber auch häufig in metaphorischem Sinne vor. Schon von Homer wird Zeus *ταμίης πολέμοιο*, Aeolus *ταμίης ἀνέμων* genannt. Die Schutzgötter von Städten heißen die *ταμίαι* derselben, indem dieser Ausdruck, synonym mit *ἐπίσκοπος, ἐπόπτης*,

klärung, obschon auch Meyer, wenigstens in Beziehung auf einen Hauptpunkt, auf des Verfassers Seite steht. Abweichend von Meyer versteht er das ἤρατε nicht vom Wegnehmen, Entziehen, sondern vom Tragen, auf sich Nehmen. Dies scheint mir richtig; aber für künstlich und gegen den Parallelismus von Matth. 23, 13 streitend halte ich die Deutung des Ausdrucks τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως. Hier soll der Genitiv den Gegenstand bezeichnen, welcher mit dem Schlüssel auf- und zugeschlossen wird (gleichsam ein Haus, nach Meyer, oder eine Vorrathskammer, nach Ahrens); die Schriftgelehrten erscheinen demnach als schlüsseltragende *ταμίαι* oder *οἰκονόμοι* über die Vorrathskammern der *γνῶσις*, und das Wehe ergeht über sie, weil sie diese ihnen anvertrauten Schätze der Erkenntniß (vgl. Kol. 2, 3) nicht, wie es ihres Berufes war, zugänglich gemacht haben (S. 12). Dieser Deutung gegenüber erscheint doch diejenige, welche der Verfasser selbst nachher aus den clementinischen Homiliën und Recognitionen zwar als ansprechend anführt, aber doch ablehnt, ungleich einfacher und richtiger. Der Genitiv der Apposition bezeichnet die Erkenntniß als den Schlüssel, mit welchem die Schriftgelehrten nicht nur sich selbst, sondern auch Andern, die gern hinein möchten, den Eingang in das Himmelreich aufthun sollten (vgl. Hom. II. III, 18: *ὡς τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων*, sc. *τ. γραμματέων, ἥτις ἐστὶ γνῶσις, ἣ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται κτλ.*). Auch abgesehen von dem deutlichen Fingerzeig, den uns die Parallele Matth. 23, 13 gibt, scheint die zweite Hälfte von V. 52 bei Luc. selbst (*εἰσῆλθ. — τ. εἰσερχ.*) die Beziehung auf die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* unfehlbar zu fordern. Was für ein Schlüssel könnte das auch sein, welcher die Vorrathskammern der Gnosis öffnete? Nein, die Schriftgelehrten haben in ihrer Kenntniß des Alten Bundes mit seinem Gesetz und seiner Weissagung das hinreichende, richtige Mittel, welches ihnen und Andern, die an sie gewiesen sind, den Eingang in das mit Christo erschienene Himmelreich bahnen könnte; aber sie wollen nicht. Auch die Luc. 24, 32 vorliegende Anschauung verstehe ich nicht so (S. 12), daß durch die Auslegung die Vorrathskammer der Schrift geöffnet werden soll; sondern ich denke, daß die verschlossene, für das eindringende Verständniß unzugängliche

Schrift durch die Auslegung in dem Sinne geöffnet wird, daß man nun hineinsehen und hineingehen und die in dem nun geöffneten Worte vorhandene Meinung wahrnehmen kann a).

Die genauere Erörterung von Offenb. 3, 7 f. und 1, 18 übergehe ich hier, um mich nun zu der Untersuchung über Matth. 16, 19 und die übrigen Stellen, auf die es eigentlich abgesehen ist, zu wenden. Nach dem Bisherigen werden wir insofern vorurtheilsfrei an diese Stellen herantreten, als wir anerkennen, daß in der symbolischen Bedeutung der Schlüssel sowohl die Vorstellung von einem ταμιεύειν als auch die des Thürhütens und Einlaß-Gewährens vorherrschend sein kann. Dies ist allerdings der Ansicht des Verfassers nicht ganz entsprechend; niemals, sagt er im Anfang seines zweiten Capitels, dienen die Schlüssel in der heiligen Schrift als Symbol des Pförtneramts. Ich meine aber, daß auch Offenb. 1, 18 (vgl. Jes. 38, 10 und andere Stellen, S. 13 f.) und 9, 1; 20, 1 in keiner Weise unter den Gesichtspunkt der ταμιεία fallen, sondern daß es sich hier um den geöffneten oder verschlossenen Ein- und Ausgang handelt.

Die entscheidenden Aussagen des N. T. über das christliche Amt der Schlüssel, wobei — wie uns die obige Inhaltsangabe gezeigt hat — auch das Binden und Lösen und das Sünden-Vergeben und -Behalten in Betracht kommt, beurtheilt der Verf. folgendermaßen: Die Schlüssel des Himmelreichs, welche Matth. 16, 19 dem Petrus verheißen werden, sind nichts Anderes als das Insigne eines οἰκονόμος oder ταμίας. Die Vorstellung eines Pförtneramtes, welche man hier hat finden wollen, erscheint dem Verf. durchaus unstatthaft. Wir sollen anerkennen (S. 16), „daß Petrus durch das Symbol der Schlüssel rein zum geistigen οἰκονόμος bestimmt werde, und zwar in demjenigen Sinne, wie er durch die wesentliche Bedeutung des häuslichen Schlüsselamtes gefordert wird,

a) Der Verf. selbst kann den einfachen Sinn von Luk. 11, 52 nicht ganz verkennen. Die Vergleichung von Matth. 23, 13 bringt ihn zu dem Geständniß, daß der Schlüssel der Gnosis „zugleich" für den Schlüssel des Himmelreichs gelten muß. Da vermengt er also selbst die Schlüssel des Haushalters und die des Pförtners, was er an Meyer (zu Matth. 16, 19) tadelt (S. 15).

nämlich als Aufseher über Vorräthe und Schätze, um aus diesen auszutheilen oder den Zugang zu ihnen zu eröffnen". Die letzten Worte des Verf. durfte er genau genommen nicht schreiben; denn der ταμίας soll ja in keiner Weise einen Pförtnerdienst leisten. Nur als promus condus theilt er aus den ihm anvertrauten Vorräthen mit; er thut nicht, wie ein Pförtner, die Thür einer Vorrathskammer auf, damit Andere hineingehen und das Nöthige sich nehmen, sondern er allein holt das Erforderliche heraus und vertheilt es. Wir werden gut thun, den Fehler, welchen der Verf. an Meyer tadelt, nämlich die Vermengung der Vorstellung vom Haushalter mit der vom Pförtner, entschieden fern zu halten.

Es versteht sich von selbst, daß mit der Aussage über das Schlüssel-, d. h. Haushalteramt, Petri die sogleich nachfolgende Verheißung über das Binden und Lösen (Matth. 16, 19; vgl. 18, 18) in bestimmter Verbindung stehen muß. Aus dem bekannten rabbinischen Sprachgebrauche entnimmt der Verf. mit derselben Zuversicht wie Meyer u. A. die Deutung, nach welcher das δεῖν und λύειν das Verbieten und Erlauben bezeichnen soll. Sachlich gehört also die Befugniß zu binden und zu lösen insofern zu dem Schlüsselamt Petri, als dies Schlüsselamt die Predigt des Evangeliums — wodurch die Schätze des Himmelreichs ausgetheilt werden — jene Macht zu binden und zu lösen aber die Auslegung und Anwendung des alttestamentlichen Gesetzes bezeichnet; denn das verbietende Binden und das erlaubende Lösen kann in Wahrheit nur so geschehen, daß aus dem vorhandenen Gesetze die Erklärung nach der einen oder nach der andern Seite hin von dem haushaltenden Schriftgelehrten erhoben wird. So erscheint nach Matth. 16, 19 (vgl. 13, 52; 9, 17) auch Petrus. Altes und Neues, Gesetzliches und Evangelisches bringt er vor, da er mit seinem „Binden und Lösen" das alte Gesetz, mit seinen Haushalterschlüsseln aber das neue Evangelium des Himmelreichs verwaltet. Aber neben dem so verstandenen sachlichen Zusammenhange zwischen den Schlüsseln des Himmelreichs und dem Binden und Lösen will uns der Verf. auch noch einen formalen nachweisen. „Die alte Sitte, Gefäße werthvollen Inhalts zuzubinden und durch einen künstlichen Knoten zu verwahren, findet sich noch in einer Zeit, wo Schlüssel

Schrift durch die Auslegung in dem Sinne geöffnet wird, daß man nun hineinsehen und hineingehen und die in dem nun geöffneten Worte vorhandene Meinung wahrnehmen kann a).

Die genauere Erörterung von Offenb. 3, 7 f. und 1, 18 übergehe ich hier, um mich nun zu der Untersuchung über Matth. 16, 19 und die übrigen Stellen, auf die es eigentlich abgesehen ist, zu wenden. Nach dem Bisherigen werden wir insofern vorurtheilsfrei an diese Stellen herantreten, als wir anerkennen, daß in der symbolischen Bedeutung der Schlüssel sowohl die Vorstellung von einem *ταμιεύειν* als auch die des Thürhütens und Einlaß-Gewährens vorherrschend sein kann. Dies ist allerdings der Ansicht des Verfassers nicht ganz entsprechend; niemals, sagt er im Anfang seines zweiten Capitels, dienen die Schlüssel in der heiligen Schrift als Symbol des Pförtneramts. Ich meine aber, daß auch Offenb. 1, 18 (vgl. Jes. 38, 10 und andere Stellen, S. 13 f.) und 9, 1; 20, 1 in keiner Weise unter den Gesichtspunkt der *ταμιεία* fallen, sondern daß es sich hier um den geöffneten oder verschlossenen Ein- und Ausgang handelt.

Die entscheidenden Aussagen des N. T. über das christliche Amt der Schlüssel, wobei — wie uns die obige Inhaltsangabe gezeigt hat — auch das Binden und Lösen und das Sünden-Vergeben und -Behalten in Betracht kommt, beurtheilt der Verf. folgendermaßen: Die Schlüssel des Himmelreichs, welche Matth. 16, 19 dem Petrus verheißen werden, sind nichts Anderes als das Insigne eines *οἰκονόμος* oder *ταμίας*. Die Vorstellung eines Pförtneramtes, welche man hier hat finden wollen, erscheint dem Verf. durchaus unstatthaft. Wir sollen anerkennen (S. 16), „daß Petrus durch das Symbol der Schlüssel rein zum geistigen *οἰκονόμος* bestimmt werde, und zwar in demjenigen Sinne, wie er durch die wesentliche Bedeutung des häuslichen Schlüsselamtes gefordert wird,

a) Der Verf. selbst kann den einfachen Sinn von Luk. 11, 52 nicht ganz verkennen. Die Vergleichung von Matth. 23, 13 bringt ihn zu dem Geständniß, daß der Schlüssel der Gnosis „zugleich" für den Schlüssel des Himmelreichs gelten muß. Da vermengt er also selbst die Schlüssel des Haushalters und die des Pförtners, was er an Meyer (zu Matth. 16, 19) tadelt (S. 15).

Aber der starken Position des Verf. ist doch noch von einer andern Seite beizukommen. Wie! Sollen wir denn die Zusage des Herrn an Petrus (V. 19) ohne Rücksicht auf das Bekenntniß des Petrus (V. 16), welches doch die ganze Gegenrede des Herrn bestimmt, verstehen? Ich halte es für einen schweren Fehler, daß der Verf. seine für das Nachfolgende maßgebende Erörterung über V. 19 abmacht, ohne diese überaus wichtige Rücksicht auf V. 16 zu nehmen.

Die Stellen Matth. 18, 15 ff. versteht Ahrens nicht ohne Abweichung von Meyer, also: Von einem Banne, welchen die Gemeine verhängen könne, sei gar nicht die Rede; V. 15—17 werde der Gekränkte angeredet; diesem werde anheimgegeben, daß er den hartnäckigen Beleidiger, welcher weder durch eine Unterredung unter vier Augen, noch durch Zuziehung von brüderlichen Zeugen, noch durch Mitwirkung der christlichen Gemeine dahin gebracht werden könne, sein Unrecht einzusehen und gut zu machen, für einen Heiden und Zöllner achten und demgemäß behandeln solle; d. h. gegen einen so hartnäckigen Beleidiger werde der Gekränkte von aller weiteren Rücksicht entbunden, so daß er sein Recht bei dem Gerichte der weltlichen Obrigkeit suchen möge, wie es einem Heiden und Zöllner gegenüber von Anfang an in der Ordnung gewesen (S. 22). Das Binden und Lösen, welches bei diesem Verlauf der Dinge der Gemeine obliegt (V. 18), besteht darin, „daß diese entscheidet, ob der Verklagte Recht oder Unrecht gethan habe, ob sein Handeln durch das göttliche Gesetz verboten oder erlaubt, gebunden oder gelöst sei." Die folgenden Verse sagen dann, daß „die göttliche Kraft der Entscheidungen der Gemeine nicht von der Zahl der Versammelten abhängt, sondern davon, daß sie auf Christi Namen — zusammen sind" (S. 23). Das Bedenkliche dieser Auffassung liegt auf der Hand. Nachdem die Gemeine in Christi Namen entschieden hat, daß der Beklagte Unrecht hat, soll der Gekränkte vor einem weltlichen Gerichte einen Proceß anfangen, dessen Ausgang sehr zweifelhaft ist und vielleicht dem feierlichen Urtheil der im Namen Christi „bindenden" Gemeine schnurstracks zuwiderläuft? Dies ist ein Sinn, dessen innerliche Unrichtigkeit sich schon fühlen macht, ehe wir noch mit Bestimmtheit die Punkte wahrnehmen, in welchen

längst üblich waren. Offenbar war es also die Sache des Haushalters, nicht blos auf- und zuzuschließen, sondern auch zu binden und zu lösen“ (S. 19). Da haben wir also den Haushalter Petrus, wie er nicht nur mit seinen Schlüsseln, sondern auch mit Stricken und Knoten die ihm anvertrauten Vorräthe verwahrt, um sie nach Bedürfniß und Gelegenheit auch auszutheilen, und zwar in der Verkündigung des Evangeliums und des Gesetzes.

Die starke Seite dieser Darstellung liegt in der Analogie des jüdischen Sprachgebrauchs. Lightfoot, Wetstein u. A. haben eine Masse von talmudischen Stellen beigebracht, in welchen allein das Binden und Lösen so verstanden wird, wie der Verf. auch Matth. 16, 19 erklärt wissen will. Meyer urtheilt geradezu: „Jede andere Erklärung ist diesem solennen Sprachgebrauche gegenüber willkürlich und sprachwidrig.“ Dennoch rüste ich mich zum Sturm auf diese so wohl gesicherte Position (vgl. auch Jul. Müller in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1852, S. 53); aber ich richte meinen Angriff zunächst auf zwei ungleich schwächere Punkte. Vor allen Dingen bestreite ich dem Verf. das Recht, das Binden und Lösen, d. h. die lehrhafte Bestimmung über Verbotenes und Erlaubtes, auf das alttestamentliche Gesetz zu beziehen. Woher soll uns denn in Matth. 16, 19 diese Vorstellung des alten Gesetzes neben der von dem neuen Himmelreiche erwachsen? Hat der schlüsselhaltende Petrus das Haushalteramt über die Vorräthe in den Gemächern und den Truhen des neuen Himmelreichs, so mag er auch die in demselben Himmelreiche befindlichen „Gefäße werthvollen Inhalts“ mit seinen künstlichen Knoten verwahren. Sein haushälterisches Binden und Lösen wird sich doch auf dieselben Vorräthe beziehen, die er vermöge seines Schlüsselamtes in Verwahrung hat. Läßt sich aber diese Vorstellung nicht halten — es würde in der That eine unerträgliche Tautologie sich ergeben, indem die Schlüssel wesentlich nichts Anderes besagten, als die Macht zu binden und zu lösen — so können wir nun auf zweierlei Weise helfen: wir müssen entweder zu dem Binden und Lösen ein ganz fremdartiges Object herbeiziehen, oder wir müssen das Binden und Lösen selbst anders verstehen. Jenes thut der Verfasser; dies werde ich thun.

Taufe die thatsächliche Erklärung gebt, daß ihre Sünden vergeben sind" u. s. w. Verwundert wird man fragen, woher denn die Auslegung von Joh. 20, 23 diese maßgebende Beziehung auf die Taufe entnehme. Es sind zwei Hauptgründe, welche den Verf. hierauf führen: der von ihm behauptete Parallelismus von Joh. 20, 23 mit Matth. 28, 19 (Mark. 16, 15 und Luk. 24, 47) und die Voraussetzung, daß die Apostel, abgesehen von der Taufe die Macht, Sünden zu vergeben, überall nicht geübt hätten, indem vielmehr im N. T. Vergebung der Sünden Getaufter nur durch Fürgebet erlangt werde, 1 Joh. 5, 16; Jak. 5, 15 f. (S. 29). Aber ich gestehe, daß ich in dieser Deduction nicht einen Punct finde, dem ich beistimmen könnte. Daß Joh. 20, 23 mit Matth. 28, 19 durchaus nicht gerettet sei, scheint mir aus der völligen Verschiedenheit von Ort, Zeit und Inhalt dieser Reden des Herrn unzweifelhaft hervorzugehen. Von der Taufe findet sich bei Joh. a. a. O. nicht die leiseste Spur. Und es ist völlig unrichtig, wenn der Verf. aus Stellen wie 1 Joh. 5, 16; Jak. 5, 15 f. beweisen will, daß im N. T. Getaufte durch nichts Anderes als durch Fürbitte Vergebung der Sünden erlangten. Ich weiß hier in der That den Verf. kaum zu verstehen, ohne ihm eine Ansicht beizumessen, die ich ihm doch nicht zutrauen mag. Wir sollen doch wohl nicht leugnen, daß durch das Wort der apostolischen Predigt, weil diese Christum mit seiner heilsamen Gnade wirklich darbietet, auch wirklich und immer Vergebung der Sünden dargeboten und den Gläubigen gegeben wird? Ruht denn nicht die Wirksamkeit der Fürbitte selbst erst auf diesem Grundverhältniß?

Haben wir, ohne jetzt unsere Ansicht weiter vorzulegen, des Verfassers Auffassung von Joh. 20, 23 ablehnen müssen, so lassen wir vorläufig dasjenige auf sich beruhen, was er über das Verhältniß von Joh. a. a. O. zu Matth. 16, 19 sagt: Das Binden und Lösen sei ein auf das Gesetz bezügliches Amt, welches nicht erst Christus eingesetzt habe; dagegen sei das Vergeben und Behalten der Sünde ein zum Evangelium gehöriges, von Christo eingesetztes Amt. Wie die Thätigkeit der alttestamentlichen Schriftgelehrten in dem Binden und Lösen gipfelte, so sollte es die des christlichen Apostels in dem Sündevergeben und Sündebehalten,

der Fehler steckt. Darauf daß ich das Binden und Lösen, welches hier der Gemeine beigelegt wird, anders verstehe als der Verf., darf ich wenigstens hindeuten; aber der zu den Schlußworten von V. 17 gegebenen Erklärung widerspreche ich sofort. Sehr richtig betont der Verf., daß die Anheimgabe „Halte ihn wie einen Heiden und Zöllner" nicht der Gemeine (V. 18), sondern dem Beleidigten gelte; aber für rein willkürlich und verfehlt halte ich die vorgebrachte Auslegung. Der Context weist uns nach einer ganz andern Richtung hin. Die traurige Eventualität V. 17 steht der V. 15 bezeichneten schönern Absicht gegenüber; das *ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης* ist das schmerzliche, aber unvermeidliche Gegenstück zu dem *ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου*, V. 15. Kannst Du, so sagt der Herr zu dem Beleidigten, Deinen Beleidiger in keiner Weise, auch nicht durch Zuziehung der Gemeine, herumbringen und als einen Bruder gewinnen, so bleibt freilich nichts Anderes für Dich über, als daß Du ihn aufgiebst. Hat er weder Dich noch die Gemeine hören wollen, so mußt Du ihn für einen draußen Stehenden halten; denn er hat sich selbst von Dir und von der Gemeine geschieden und sich aus einem Bruder zu einem Heiden und Zöllner gemacht. Verstehen wir die wichtige Stelle in dieser durch den Context, wie ich glaube, gebotenen Weise, so werden wir dem Verf. zustimmen, wenn er urtheilt, daß hier (V. 17) von einer Befugniß der Gemeine, die Excommunication zu verhängen, gar keine Rede sei; aber wir werden auch nicht verkennen, daß von V. 15 bis zu V. 20 hin von einem Verfahren sowohl des einzelnen Bruders (V. 17) als auch der Gemeine (V. 18ff.) die Rede sei, welches wenigstens einen Anlaß zu der später ausgebildeten Ordnung der Zucht und Bann übenden Kirche geben konnte. Aber ich gebe dem Verf. vollkommen zu, daß unsere Stelle nicht aussagt, daß der kirchliche Bann zur Schlüsselgewalt gehöre.

Wir kommen nun zu dem Vergeben und Behalten der Sünden S. 24ff.). Das Interesse heftet sich hier besonders an die Stelle Joh. 20, 23. Dieselbe hat nach des Verf. Ansicht den Sinn: „Welche Ihr taufet zur Vergebung der Sünden, denen sind die Sünden vergeben; welche Ihr aber nicht taufet, denen sind sie nicht vergeben, oder auch mit andern Worten: Welchen Ihr durch die

melreichs gedacht werden kann, gerade wie das Gesetz einerseits dem Evangelium entgegengesetzt ist, andererseits als nothwendige Vorbedingung von diesem umfaßt wird" (S. 31 f.).

Wie ich mich zu diesem ersten, noch vorläufigen Resultate stelle, ist aus meinen obigen Gegenbemerkungen klar. Ich leugne, daß Joh. 20, 23 von einem Taufen zur Vergebung der Sünden die Rede sei; somit würde mir nur das Lehren als Inhalt der Schlüsselgewalt übrig bleiben. Aber auch nach dieser Richtung hin stimme ich mit dem Verf. keineswegs, weil ich seine Auffassung von dem Binden und Lösen, als von dem Lehren des alttestamentlichen, Buße wirkenden und so dem Evangelio Bahn machenden Gesetzes durchaus nicht anerkennen kann.

Indessen gewinnt der Verf. jenes erste Resultat auch noch auf eine andere, wie er meint, viel sicherere Weise. (S. 32 f.). Sowohl die Ausdehnung der Schlüsselgewalt auf alle Apostel und ihre Nachfolger, als auch der Inhalt dieser Gewalt ergibt sich nämlich aus der Idee des durch die Schlüssel angezeigten Haushalteramts. „Denn als Haushalter hat Paulus die christlichen Lehrer anerkannt, auch die nicht unmittelbar von Christus Berufenen, wie Apollos" (1 Kor. 4, 1; vgl. Tit. 1, 7; Kol. 1, 25; Ephes. 3, 1 f.); er hat in mancherlei Wendungen diese Vorstellung vom Haushalteramte des evangelischen Predigers benutzt, indem er namentlich den wesentlichen Inhalt dieser Predigt, das Geheimniß des Messias, als eine Schatz- oder Vorrathskammer anschaute, deren reiche Güter durch den Haushalterdienst des evangelischen Predigers den Hörern ausgetheilt werden (vgl. Kol. 2, 2 f.; 1, 25; 1 Kor. 9, 17). Ohne Zweifel urtheilt also der Verf. richtig, wenn er sagt, daß nach Paulus das Amt des geistlichen Haushalters das Ministerium Evangelii sei; aber daß dies Amt in der Anschauung des Paulus mit dem Schlüsselamte identisch sei, dafür finde ich den Beweis keineswegs einleuchtend. Die Vorstellung eines Schlüsselamtes als solchen findet sich bei Paulus nirgends. Habe ich oben geleugnet, daß überall, auch in den hier wieder nachdrücklich aufgerufenen Stellen Luk. 11, 52 und Matth. 23, 13 die Schlüssel den Dienst eines haushaltenden Vertheilers im Gegensatze zu demjenigen eines Eingang gewährenden Pförtners bezeichnen, so kann

d. h. im Taufen, welches das vorhergehende Lehren, nämlich die Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden, mit Nothwendigkeit voraussetzt (S. 30). Aber haben wir nicht oben aus Matth. 16, 18 ein neutestamentliches, ein apostolisches Haushalteramt mit der Befugniß zu binden und zu lösen als eine Institution Christi kennen gelernt? Handelte es sich doch um die Verwaltung der Vorräthe in dem neutestamentlichen Himmelreiche. Hier gibt der Verf. dem ihm wichtigen Gegensatze zwischen Binden und Lösen einerseits und Sünde-Vergeben und -Behalten andererseits doch wohl eine zu große Spannung. Er geht doch alsbald wieder darauf aus, jenes Binden und Lösen als im apostolischen Schlüssel- oder Haushalteramte mitbegriffen nachzuweisen.

Die letzte Abtheilung unsers zweiten Kapitels (S. 30 ff.) handelt nämlich abschließend von dem Schlüsselamte der Apostel und ihrer Nachfolger. Bezieht sich auch die Zusage des Herrn Matth. 16, 19 auf den Petrus allein — für das hier bezeichnete Amt war eben Petrus früher reif als die übrigen Apostel (S. 38) — so gelten doch die Worte bei Joh. 20, 23 und Matth. 18, 18, deren Zusammengehörigkeit schon durch den formellen Parallelismus angezeigt wird (S. 31), allen Jüngern des Herrn. Aus diesen beiden combinirten Stellen wird man dem Bisherigen gemäß entnehmen dürfen, einerseits, „daß die Schlüssel des Himmelreichs von Christus allen Jüngern verliehen sind, andererseits daß dieses Amt die Macht umfaßt, Sünden zu vergeben und zu behalten, d. h. zur Vergebung der Sünden zu taufen. Da aber das Taufen mit dem Lehren unzertrennlich verknüpft ist, so liegt es nahe, in der ganzen den Aposteln von Christus nach seiner Auferstehung gegebenen Beauftragung zu lehren und zu taufen, die Verleihung der Schlüssel des Himmelreichs zu erkennen". Und da nach Luk. 24, 47 das Lehren der Apostel sich auf Buße und Vergebung der Sünden, auf Gesetz und Evangelium, bezieht, „so darf man weiter folgern, daß die Macht zu binden und zu lösen, d. h. das Gesetz zu lehren und zu erklären, welche Petro in Verbindung mit den Schlüsseln des Himmelreichs verheißen war, die vorbereitende Stufe innerhalb des Kreises jener Schlüsselgewalt bildet, während sie andererseits auch in einem Gegensatze zu den Schlüsseln des Him-

nicht; in diesem Sinne bindet und löst er nicht mit dem alten, in Steine gebildeten, sondern mit dem neuen, geistlichen, Freiheit, Liebe und Leben schaffenden Gesetze des Glaubensgehorsams; aber in einem andern, uns allen wohlbekannten Sinne lehrt der Apostel sein Evangelium nicht ohne das Gesetz. Gewiß begreift seine *οἰκονομία* beiderlei, durch den Heilsrath Gottes unzertrennlich verbundene Güter, die des alten Gesetzes und die des neuen Evangelii. Habe ich mit diesen Andeutungen über des Paulus Ansichten dem Verf. gegenüber Recht — und ich meine, daß weder bei Petrus noch bei Jakobus, weder bei Johannes (vgl. 1 Joh. 2, 7 f.; 4, 7 ff.; Joh. 13, 34) noch bei den Synoptikern (vgl. Matth. 5, 17 ff.) etwas wahrhaft Anderes sich findet — so dient mein Widerspruch vielleicht dazu, einen Zweifel an der Richtigkeit des vom Verf. vertretenen Begriffs vom Binden und Lösen zu begründen und so einen nicht ganz unwirksamen Schlag gegen die oben bezeichnete starke Position, welche der rabbinische Sprachgebrauch gewährt, zu führen.

Aber ungeachtet meines eben eingelegten Widerspruchs erkenne ich mit dem Verf. an, daß das Haushalteramt (das Schlüsselamt, welches aber Paulus nicht nennt) das Ministerium Verbi Divini, d. h. Legis und Evangelii, sei und in diesem Sinne allen christlichen Lehrern eigne.

Wir haben aber schon von dem Verf. vernommen, wie er durch seine Interpretation der mit Matth. 28, 19 combinirten Stelle Joh. 20, 23 zu dem Lehren des Evangelii das Vergeben der Sünden, d. h. das Taufen zur Sündenvergebung, gewinnt. Auf Grund einer abweichenden Auffassung jener johanneischen Stelle mußten wir eben leugnen, daß der Verf. befugt sei, das Taufen neben dem Lehren zum Inhalte des Schlüsselamtes zu rechnen. In einer andern, sehr interessanten Weise tritt uns die Frage jetzt wieder entgegen. Petrus und die übrigen Apostel haben ohne Zweifel ihr Schlüsselamt geübt, indem sie am Pfingsttage predigten und tauften (Apg. 2, 14—42). Ebenso der Diakon Philippus 8, 5 ff.). Hier haben wir also beide Functionen des Schlüsselamts, das Predigen und dazu das Taufen. Aber da muß der Verf. selbst ein doppeltes Bedenken erheben: daß in der apostolischen Kirche das

ich nicht umhin, jetzt wiederum dem Verf. zu widersprechen, wenn er annimmt, daß Paulus sich die *οἰκονομία* des evangelischen Predigers als das Schlüsselamt in dem bestimmten Sinne des Verf. gedacht habe. Allerdings werden wir unbedenklich sagen: Paulus schildere seine *οἰκονομία* als den Dienst eines geistliche Schätze austheilenden *ταμίας*, eines Haushalters, dessen Insigne sonst — nur nicht bei Paulus — die Schlüssel sind; wir mögen also das uns anderswoher bekannte Symbol der Schlüssel, eben sofern sie jedem *οἰκονόμος* zugehören, auch dem paulinischen *οἰκονόμος* beilegen, wobei wir nur im Sinne halten müssen, daß Paulus selbst diese Symbolik nicht hat; aber unmöglich dürfen wir die Sache umdrehen und sagen: der paulinische Begriff der evangelischen *οἰκονομία*, d. h. das Ministerium Evangelii, gibt uns Aufschluß darüber, was das — von Paulus gar nicht genannte — Schlüsselamt sei.

Es ist aber zu beachten, daß sich von dem eigenthümlichen Standpunkte des Paulus aus eine beschränktere Anschauung vom Schlüsselamte (Haushalteramte), als uns bisher aus den Evangelien entgegengetreten ist, ergibt (S. 33 f.). Paulus hat die christliche Heilspredigt, im Unterschiede von der Gesetzespredigt — dem Binden und Lösen, wie wir oben berichtet sind — vor Augen. Doch sollen wir uns durch diese einseitige Darstellung bei Paulus nicht irre machen lassen; „hätten wir von Petrus oder Jakobus Aeußerungen über den geistlichen Haushalter, so würde ohne Zweifel seine Thätigkeit auch auf das Gesetz bezogen sein". Wir dürfen daher, trotz der eigenthümlichen Divergenz der paulinischen Vorstellung, das Haushalteramt oder das Schlüsselamt als Ministerium Verbi Divini, d. h. Legis und Evangelii betrachten. — Mit diesem Resultate bin ich einverstanden, nicht aber mit der Art und Weise, wie es gewonnen wird. Welcher *οἰκονόμος* hat denn absichtlicher, vollständiger und tiefsinniger als Paulus die Predigt des alten Gesetzes mit der des neuen Evangeliums verbunden, oder auch die eine von der andern unterschieden? Allerdings dasjenige Binden und Lösen, welches der Verfasser im Sinne hat — nämlich die kraft des alttestamentlichen Gesetzes ergehende Lehrbestimmung über Verbotenes und Erlaubtes —, findet sich bei Paulus

nicht; in diesem Sinne bindet und löst er nicht mit dem alten, in Steine gebildeten, sondern mit dem neuen, geistlichen, Freiheit, Liebe und Leben schaffenden Gesetze des Glaubensgehorsams; aber in einem andern, uns allen wohlbekannten Sinne lehrt der Apostel sein Evangelium nicht ohne das Gesetz. Gewiß begreift seine *οἰκονομία* beiderlei, durch den Heilsrath Gottes unzertrennlich verbundene Güter, die des alten Gesetzes und die des neuen Evangelii. Habe ich mit diesen Andeutungen über des Paulus Ansichten dem Verf. gegenüber Recht — und ich meine, daß weder bei Petrus noch bei Jakobus, weder bei Johannes (vgl. 1 Joh. 2, 7 f.; 4, 7 ff.; Joh. 13, 34) noch bei den Synoptikern (vgl. Matth. 5, 17 ff.) etwas wahrhaft Anderes sich findet — so dient mein Widerspruch vielleicht dazu, einen Zweifel an der Richtigkeit des vom Verf. vertretenen Begriffs vom Binden und Lösen zu begründen und so einen nicht ganz unwirksamen Schlag gegen die oben bezeichnete starke Position, welche der rabbinische Sprachgebrauch gewährt, zu führen.

Aber ungeachtet meines eben eingelegten Widerspruchs erkenne ich mit dem Verf. an, daß das Haushalteramt (das Schlüsselamt, welches aber Paulus nicht nennt) das Ministerium Verbi Divini, d. h. Legis und Evangelii, sei und in diesem Sinne allen christlichen Lehrern eigne.

Wir haben aber schon von dem Verf. vernommen, wie er durch seine Interpretation der mit Matth. 28, 19 combinirten Stelle Joh. 20, 23 zu dem Lehren des Evangelii das Vergeben der Sünden, d. h. das Taufen zur Sündenvergebung, gewinnt. Auf Grund einer abweichenden Auffassung jener johanneischen Stelle mußten wir eben leugnen, daß der Verf. befugt sei, das Taufen neben dem Lehren zum Inhalte des Schlüsselamtes zu rechnen. In einer andern, sehr interessanten Weise tritt uns die Frage jetzt wieder entgegen. Petrus und die übrigen Apostel haben ohne Zweifel ihr Schlüsselamt geübt, indem sie am Pfingsttage predigten und tauften (Apg. 2, 14—42). Ebenso der Diakon Philippus 8, 5 ff.). Hier haben wir also beide Functionen des Schlüsselamts, das Predigen und dazu das Taufen. Aber da muß der Verf. selbst ein doppeltes Bedenken erheben: daß in der apostolischen [illegible]

Taufen keineswegs den kirchlichen Beamten ausschließlich vorbehalten gewesen sei, und daß Paulus, der Schlüsselamtsträger, geradezu schreibe, der Herr habe ihn nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen (1 Kor. 1, 14 ff.). Jenes erste Bedenken zu erledigen, fällt dem Verf. nicht schwer; denn da in der jungen Kirche noch keine scharfe Abgrenzung der Stände und Thätigkeiten stattfand, so war es ja möglich, daß eine in den eigentlichen Bereich des Schlüsselamts fallende Thätigkeit auch von solchen Gemeinegliedern gelegentlich geübt wurde, welche nicht Träger des bestimmten Schlüsselamts waren; die correcte Zugehörigkeit jener besonderen Thätigkeit zum Schlüsselamte wurde hiedurch noch nicht abgeleugnet. Allein dem Ausspruche des Paulus gegenüber hat der Verf. einen sehr schlimmen Stand. Er erklärt: „Man darf daraus nicht entnehmen, Paulus habe das Taufen nicht zum apostolischen Amte gerechnet, das wir als das Schlüsselamt kennen gelernt haben; vielmehr hat er offenbar vorgezogen, das Taufen Andern (gewiß kirchlichen Beamten) zu überlassen, welche dies mit derselben Wirksamkeit verrichten konnten, um seine Zeit und Kraft vorzugsweise dem Lehren zu widmen, wozu er durch ein besonderes Charisma zunächst berufen zu sein glaubte. Auch Petrus läßt Apg. 10, 48 durch seine Begleiter taufen.“ Auch ich bin der Ansicht, daß man die Worte des Paulus nicht pressen darf, daß man sie cum grano salis verstehen muß und insbesondere aus ihnen nicht folgern kann, die einzelnen von Paulus selbst vollzogenen Taufen seien von ihm im Widerspruch gegen seine Sendung vollzogen; aber ich gestehe, daß ich die Aussage des Apostels für durchaus unbegreiflich halten muß, wenn ich die doch auch dem Paulus geltende Bevollmächtigung zum Schlüsselamte Joh. 20, 23 (vgl. Matth. 28, 19) im Sinne des Verf. verstehen soll. Ich glaube deshalb berechtigt zu sein, nun auch auf Grund von 1 Kor. 1, 14 zu bestreiten, daß das Taufen — wie es der Verf. verstanden wissen will — gleich dem Lehren zum Schlüsselamte gehöre. Bis jetzt haben wir immer noch nichts Weiteres als das Ministerium Verbi Divini (Legis et Evangelii).

Wenn wir aber nicht im Stande sind, das Taufen im Sinne des Verfassers als wesentliches Moment des apostolischen Schlüssel-

amtes gelten zu lassen, so werden wir gleicherweise leugnen müssen, daß er uns wirklich bewiesen habe, warum wir die Verwaltung des Abendmahls (vgl. Apg. 20, 11), das Handauflegen (vgl. Apg. 6, 6 bis 13, 3; 1 Tim. 4, 14; Apg. 8, 16 ff.; 9, 12 ff.) und das feierliche Gebet (vgl. Apg. 6, 6 ff.; 9, 40; 14, 23; Jak. 5, 14) gerade unter den concreten Begriff des Schlüsselamtes fassen sollen. Wir sehen allerdings, daß die Apostel diese Functionen ausüben; wir haben uns auch überzeugt, daß die Apostel ein Schlüsselamt haben: aber woher entnehmen wir die bestimmte Einsicht, daß zu diesem Schlüsselamte als solchem die besondern Functionen des Brodbrechens u. s. w. in demselben Sinne gehören, wie wir das Lehren als den eigenthümlichen Inhalt des Schlüsselamtes kennen gelernt haben? Aber mit Freuden hebe ich hervor, wie viel näher hier der Verf. vermöge seines echt evangelischen Tactes an die Wahrheit der Sache, wie ich wenigstens dieselbe zu verstehen meine, herankommt, als vorhin, da er durch seine falsche Deutung der falsch combinirten Stelle bei Johannes das Taufen in den eigenthümlichen Bereich des Schlüsselamtes bringen wollte. Zweierlei scheint mir in dem zu Apg. 6, 4 (S. 37) Gesagten besonders lobenswerth. Erstlich, daß er die Verwaltung der beiden Sacramente zum Dienst am Worte gerechnet wissen will: „denn beide enthalten die feierlichste Anwendung und Bestätigung des Evangeliums für die einzelnen Gläubigen“. Gewiß, denn eine bloße Handlung kann als solche unser inneres Leben gar nicht erreichen. Das hinzukommende Wort ist es, welches das Sacrament über den Mißverstand und den Mißbrauch des Opus operatum hinaushebt. Sodann werden wir dem Verf. gern beistimmen, wenn er über das Gebet bemerkt, daß es seinem Begriffe gemäß — weil ja in demselben der Mensch zu Gott rede — anscheinend sich nicht wohl als eine Function des Haushalteramtes darstelle, in der That aber als solche betrachtet werden dürfe, weil doch die im erhörten Gebete erlangte Gnadengabe eben durch den Dienst des Betenden einem Andern zukomme, diesem zugetheilt und, wie die begleitende Handauflegung anzeige, zugeeignet werde. Wir werden also unbedenklich anerkennen, daß die Fürbitte jedem Haushalter über Gottes Geheimnisse obliegt; aber hiemit genügen wir der Meinung des Verf.

noch keineswegs. Er will, daß wir in diesem Gebete ein eigenthümliches Stück des bestimmten Schlüsselamtes erkennen. Aber wo erscheint denn die Fürbitte in diesem besondern Lichte? Wenn Paulus für seine Gemeinen betet, so gibt er doch nirgends zu verstehen, daß er hierin eine besondere Befugniß oder Pflicht seines Haushalteramts, oder seines Schlüsselamts, übe; auch er begehrt die Fürbitte der Gemeinen und fordert, daß sie für alle Gläubigen, für die Obrigkeiten, für alle Menschen beten sollen. Da dürfen wir sagen, daß alle Gläubigen wie betende Haushalter erscheinen; sie haben alle zumal den freien Zugang zu den Schätzen der Gnade Gottes und dürfen allesammt mit ihren Gebeten hineingreifen, für sich selbst und für Andere. Haben und gebrauchen sie aber deshalb alle die amtlichen Schlüssel des Haushalters? Ich kann also nicht zugeben, daß das Gebet in dem Sinne, wie der Verf. will, zum Schlüsselamte gehöre. Mir bleibt dem Verf. gegenüber als Inhalt dieses Amtes (Matth. 16, 19) nichts Anderes übrig, als der Dienst am Worte. —

Und doch komme ich dem Verf. von einer andern Seite her wiederum näher, als es dem Bisherigen zufolge scheinen mag. Wenn der Verf. nach Luther's sinnigem Worte das Schlüsselamt als den Dienst an den Heilthümern der Kirche, nämlich Wort, Taufe, Abendmahl und Gebet, definirt, so kann ich in dem Sinne unbedenklich zustimmen, daß es sich nicht um eine Definition handelt, welche mit geschichtlicher Genauigkeit den unmittelbaren Inhalt des Matth. 16, 19 von dem Herrn selbst eingesetzten — oder, dem Futurum δώσω zufolge, in Aussicht gestellten — Schlüsselamtes darlegt, sondern um eine Beschreibung desjenigen Inhalts, welchen auf Grund der unmittelbaren Institution des Herrn selbst, nach kirchengeschichtlichem und kirchenordnungsmäßigem Rechte, das in der evangelischen Kirche vorhandene, als Schlüsselamt (oder auch als Haushalteramt) verstandene Predigtamt hat und haben muß. Diesen Unterschied zu machen, haben wir Recht und Pflicht. Und wenn das durch die Reformation hergestellte und heutiges Tages bestehende Predigtamt in der Weise als das kirchengeschichtlich und kirchenordnungsmäßig ausgebildete und, wenn ich so sagen darf, ausgewachsene Schlüsselamt (Matth. 16, 19) sich darstellt, daß wir

Himmelreich mit allen seinen Heilthümern den Menschen nahebringen oder die Pforte zum Himmelreiche aufthun soll, so daß Diejenigen, welche jenes Bekenntniß sich aneignen, hineingehen und zu Christo selbst hingelangen können. Das bestimmte apostolische Amt, dies auszurichten, verheißt hier der Herr dem Petrus (δώσω σοι). Jetzt gibt er es ihm noch nicht wirklich; aber dem schon jetzt vorhandenen und so freudig bezeugten Glauben des Petrus entspricht die Verheißung des Herrn, welche einerseits die schon vorhandene Tüchtigkeit anerkennt, andererseits aber auch auf eine weitere Ausrüstung des Mannes zu seinem hohen und heiligen Amte hinweist (vgl. Joh. 15, 27; Apg. 1, 8; auch Apg. 1, 22; 10, 41 ff.). Das Schlüsselamt im Sinne von Matth. 16, 19 ist also wie mir scheint, nichts Anderes als das Amt, das Bekenntniß von Christo (V. 16), d. i. das Evangelium zu predigen. Als Zeugen Christi üben die Apostel den wesentlichen, mit dem Schlüsselamte ihnen befohlenen Dienst. Tragen wir etwa in den Bereich der paulinischen Vorstellungen das von Paulus selbst niemals gebrauchte Bild von den Schlüsseln ein, so dürfen wir sagen: er übt sein apostolisches Schlüsselamt, indem er Christum predigt (2 Kor. 4, 5), den Gekreuzigten und Auferstandenen (1 Kor. 1, 23; 2, 2; 15, 1 ff.), also sein Evangelium predigt. Nun verstehen wir, warum Paulus sagen kann, dies zu predigen sei er gesandt, nicht aber zu taufen, nicht zu irgendeinem andern Dienste (1 Kor. 1, 17). Ich habe nichts dabei zu erinnern, wenn man hier eine paulinische Beschreibung vom apostolischen „Schlüsselamte" finden will; aber man muß dann auch mit dem sich begnügen, was Paulus hier und überall wirklich sagt. Die Predigt des Evangeliums von Christo, das ist das Wesen des Schlüsselamts. Haben die Schriftgelehrten und Pharisäer in ihrer Erkenntniß vom Gesetz und von der Weissagung der alttestamentlichen Schlüssel, der ihnen selbst und Andern den Zugang zu dem gegenwärtigen Christus, den Eingang in das vorhandene Himmelreich öffnen könnte (Luk. 11, 52), so haben die apostolischen Lehrer in der von Petrus musterhaft bezeugten Erkenntniß (Matth. 16, 16) den Schlüssel, mit welchem sie, kraft des zu rechter Zeit (Apg. 2) und mit der allgenugsamen Begabung ihnen wirklich und völlig übertragenen „Schlüsselamtes", für Juden und

Heiden den Zugang zu Christo, den Eingang in das Himmelreich, den Eintritt in die Gemeine der Heiligen, in die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne öffnen sollen.

Von hier aus hoffe ich sowohl die übrigen einschlagenden Stellen (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23) richtiger, als der Verf. vermochte, zu erklären, als auch über die spätere kirchenordnungsmäßige Ausgestaltung des „Schlüsselamtes“ zutreffender zu urtheilen. Zunächst ergibt sich leicht, warum wir, ohne die Grenzen des Matth. 16, 19 vorliegenden Begriffs willkürlich zu überschreiten, die christliche, die evangelische Verkündigung des alttestamentlichen Gesetzes mit zum apostolischen Schlüsselamte rechnen müssen. Die alttestamentliche Offenbarungswahrheit ist eben, und zwar nicht blos vermöge des Sündenerkenntniß und Buße wirkenden Gesetzes, sondern auch vermöge der in der Weissagung und sonst im A. T. dargebotenen Heilserkenntniß und Glaubensfreudigkeit, so unauflöslich mit dem neutestamentlichen Evangelium verknüpft, daß eine Scheidung gar nicht gedacht werden kann. Darin komme ich also jedenfalls mit dem Verf. überein, daß auch ich das Schlüsselamt für das Ministerium Verbi Divini, i. e. Legis et Evangelii, ansehe. Kein Inhaber des Schlüsselamts zeigt uns deutlicher, in welchem Sinne das Ministerium Legis zu demselben gehört, als der Apostel, welcher sich bewußt war, von dem Herrn nur dazu gesandt zu sein, daß er das Evangelium predigen sollte.

Aber wenn Paulus jemals etwas gethan hat, das wir nach Matth. 16, 19 „binden und lösen“ nennen mögen, so hat er hiebei gewiß nicht das alttestamentliche Gesetz als solches, in seinem Gegensatze zu dem neutestamentlichen Evangelium, angewandt. Hat er gegen den Blutschänder zu Korinth in irgendeiner Weise seine apostolische Macht „zu binden und zu lösen“ ausgeübt, so sagt er uns jedenfalls, daß dies kraft des neutestamentlichen Evangelii, im Namen Christi geschehen sei (1 Kor. 5, 4; vgl. V. 7. 11; 6, 13 f.). Und wenn er erklären will, was geboten und was verboten sei, so geht er auf den im Lichte der neutestamentlichen Gnade angeschauten Gegensatz von Geist und Fleisch, von Leben und Tod, von Christus und Belial zurück, nicht aber auf die Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes. Nicht anders steht die Sache bei Johannes

(vgl. 1 Joh. 1, 5 f.; 2, 3 f.; 3, 2 f.; 5, 1 f.), bei Petrus (1 Petr. 1, 13 f.; 2, 1 f.) und bei Jakobus (Jak. 2, 1. 8).

Wir müssen nun aber versuchen, von dem „Binden und Lösen" eine bestimmtere Erklärung zu geben, welche an die Stelle der vom Verf. gegebenen und von uns schon vorhin vielfach angefochtenen Auffassung treten kann. Die Erklärung, die wir suchen, muß dem Zusammenhange von Matth. 16, 16 f. besser entsprechen, und zu der gleichlautenden Parallele 18, 18 richtiger stimmen, als wir oben bei dem Verf. gehört haben. Da gilt es aber vor allen Dingen, dem starken Argumente, welches der Verf. aus dem rabbinischen Sprachgebrauch entnimmt, zu begegnen. Ich wage es, zunächst diesem rabbinischen Sprachgebrauche, nach welchem das „Binden und Lösen" die lehrhafte Erklärung über das, was verboten und was erlaubt sei, bezeichnet, den biblischen Sprachgebrauch entgegenzustellen. Man hat uns keine einzige biblische Stelle, in welcher derselbe Gebrauch vorläge, zu zeigen, außer den beiden Stellen bei Matthäus, über welche eben Auskunft gesucht wird und welche wenigstens von dem Verf. nach Maßgabe jenes rabbinischen Sprachgebrauchs durchaus nicht befriedigend erklärt werden. Dagegen haben wir wirklich einen biblischen Sprachgebrauch, welcher wenigstens bei einer der beiden correlaten Aussagen ganz genau zutrifft, bei dem „Lösen", somit aber leicht die Anwendung auf das correlate „Binden" gestattet und dabei einen Sinn ergibt, der uns mit Klarheit und Wahrheit anspricht. Wir finden Jes. 40, 2; Hiob 42, 9 und Sir. 28, 2 die Formel λύειν τ. ἁμαρτίαν im Sinne von vergeben. Bewährt sich dieser biblische Sprachgebrauch bei Matth. 16, 19 und 18, 18, so rechtfertigt sich die von der evangelischen Kirche mit Vorliebe gehegte Annahme, daß wir in Joh. 20, 23 eine das Wesen der Sache aussprechende Parallelstelle haben. Was die Form der Darstellung in den Stellen bei Matthäus anlangt, so erkenne ich einen Wechsel derselben zwischen 16, 18 und V. 19 vollkommen an; hier und bei 18, 18 glaube ich aber in dieser Hinsicht durchaus nicht ungünstiger zu stehen, als uns oben der Verf. erschienen ist. Die Rede des Herrn, welche schon 16, 17 nicht ohne einen gewissen bildlichen Zug ist (σάρξ καὶ αἷμα), enthält in V. 18 und 19 mehr als

einen Wechsel in den bildlichen Vorstellungen. Ich sehe gar keine Schwierigkeit darin, anzunehmen, daß der Herr einmal durch das Symbol der Schlüssel den Petrus als Pförtner des Himmelreichs bezeichne, sodann unter Anwendung des andern Symbols vom Binden und Lösen ihm die Macht, Sünden zu behalten und zu vergeben, zuspreche, wenn nur einerseits dieser Sinn des letztern Symbols im Bereiche des biblischen Sprachgebrauchs liegt und andererseits der innere Zusammenhang der Gedanken dabei sicher und richtig zu erkennen ist. Die Ausweichung in der Form der Darstellung ist doch in der That viel leichter, als der starke Wechsel der beiden Vorstellungen, nach welchen Petrus erstlich als Grundstein für den Aufbau der Gemeine und sodann als Schlüsselhalter an der Pforte des Himmelreichs — oder als Haushalter, wie der Verf. will — erscheint. Im Sachgehalte aber finden wir den klarsten Zusammenhang, wenn wir die Macht zu binden und zu lösen von dem Behalten und Vergeben der Sünde verstehen. Gleichwie sonst, wenn es sich um den Eingang in das nahe herbeigekommene Himmelreich handelt, der Ruf ergeht: Thut Buße und glaubet an das Evangelium, wie es dieser heiligen Grundordnung entspricht, daß der Vorläufer des Herrn durch eine Bußpredigt und Taufe zur Vergebung der Sünden den Eingang zum Himmelreich bahnen mußte, so gibt der Herr auch dem Apostel, welchen er zuerst zum Pförtner des Himmelreichs bestellt, die Befugniß, Sünde zu vergeben und nicht zu vergeben, sondern zu behalten. Gewiß gibt er weder ihm noch einem andern sündigen Menschen die allerhöchste Prärogative des heiligen, allwissenden und recht richtenden Gottes; wohl aber gibt er ihm dasjenige, was eben die gottgeordnete Kraft der „Schlüssel", d. h. des Evangeliums von Christo, in der That schon ist, nämlich die der evangelischen Heilspredigt wesentlich beiwohnende, ihr eingeborene Kraft, Leben oder Tod zu wirken, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit den Gläubigen zu gewähren und den Ungläubigen zu versagen und so die Sünde und Schuld derselben unter das gerechte Gericht Gottes zu binden.

Den so bei Matth. 16, 19 sich ergebenden Begriff könnten wir ohne Schwierigkeit auch bei 18, 18 gleichmäßig festhalten. Ist Petrus vermöge seines freudigen Bekenntnisses fähig und würdig

zur Uebernahme des Amtes, mit der Verkündigung eben dieses von ihm selbst wirklich angeeigneten Evangeliums aller Welt die Pforte des Himmelreichs aufzuthun, Vergebung der Sünden allen Gläubigen zu gewähren und den Ungläubigen ihre Schuldverhaftung festzumachen, so ist nach Matth. 18, 18 die Gemeine des Herrn, die ja auf jenem Bekenntniß des Petrus gleicherweise steht und in welcher der Herr selbst lebendig gegenwärtig ist, weil sie ihn selbst im Glauben hat (V. 19), weil sie sein Leib ist und sein Geist in ihr lebt und wirkt, oder wie wir sonst die Sache beschreiben wollen — jedenfalls ist die Gemeine des Herrn in der Lage, kraft des in ihr wirksamen Evangeliums zu binden und zu lösen, d. h. im Namen des Herrn einem Christen, der an seinem Bruder gesündigt hat, diese Sünde zu vergeben, wenn er sich als ein Bruder hat gewinnen lassen (V. 15) und Buße gethan hat, oder auch ihm seine Sünde zu behalten, wenn er selbst durch seine unbrüderliche Halsstarrigkeit wie ein Sünder und Zöllner sich darstellt. Wollen wir hier die Darstellungsweise von Matth. 16, 19 zur Anwendung bringen, so dürfen wir wohl sagen: der Herr gibt der Gemeine die Schlüssel des Himmelreichs. Weil sie die evangelische Erkenntniß Christi hat, deshalb hat sie diese Schlüssel; deshalb kann und soll sie die im Evangelium wohnende Kraft, selig zu machen und zu verdammen, auch zur Wirkung bringen.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch ein Wort über das Taufen, Brodbrechen und Beten und die Beziehung dieser Functionen zu dem apostolischen und zu dem gegenwärtigen „Schlüsselamte". Ich kenne nur eine urkundliche Aussage des Herrn über das „Schlüsselamt" als solches; diese (Matth. 16, 19) sagt weder vom Taufen, noch vom Brodbrechen, noch vom Beten ein Wort. Den Befehl und die Verheißung in Beziehung auf diese Thätigkeiten hat der Herr besonders gegeben, ohne die leiseste Erinnerung an die Schlüssel des Himmelreichs. Ich kann also nur urtheilen, daß alle diese Functionen dem ursprünglichen Sinne von Matth. 16, 19 zufolge nicht zum Begriffe des Schlüsselamtes gehören; dies ist nichts Anderes als die Predigt des Evangeliums zur Vergebung oder zur Behaltung der Sünden.

Dennoch erkenne ich mit voller Freudigkeit der Kirche das Recht

zu, auf die organische Gesammtheit des evangelischen Dienstes an ihren mancherlei Heilthümern jenen von den Schlüsseln sinnvoll hergenommenen Namen zu übertragen. Denn die einzelnen Functionen der evangelischen Predigt, der Sacramentsverwaltung und des Gebetes hängen nicht nur mit innerlicher Nothwendigkeit unter einander zusammen, sondern das starke Band, welches sie alle einheitlich verbindet, ist auch gerade das Wort, dessen Verwaltung der Herr eigentlich meint, indem er von den Schlüsseln redet. In diesem Sinne, meine ich (vgl. dagegen den Verf., S. 77), wird z. B. im Anhange zu den Schmalkaldischen Artikeln das jus vocationis, und zwar als ein Theil der potestas ordinis, zum Schlüsselamt der Kirche gerechnet. Gewiß; denn die Kirche, welche, als Inhaberin der Schlüssel, Amt und Pflicht hat, das Wort zu predigen, muß eben behufs der Ausübung dieses Amtes die predigenden Personen suchen, prüfen und beauftragen. Mich dünkt, je klarer wir einsehen, was das Matth. 16, 19 genannte Schlüsselamt wirklich ist, desto leichter werden wir uns in den verschiedenen Bestimmungen desselben, welche kirchengeschichtlich und kirchenordnungsmäßig erwachsen sind, zurechtfinden.

Loccum, August 1864.

D. Fr. Düsterdieck.

2.

Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts von D. Ferdinand Christian Baur, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Eduard Zeller. Tübingen, Verlag und Druck von L. Fr. Fues. 1862. XIV und 557 SS.

„Hat auch das Schicksal dem Verf. die Vollendung seines umfassenden Werkes (der ganzen Kirchengeschichte) in der von ihm be-

absichtigten Weise untersagt, so wird doch der Ersatz dafür, welcher hiemit geboten wird, allen Freunden desselben willkommen sein." Diesen Worten des geehrten Herausgebers wird gewiß jeder Freund der Kirchengeschichte überhaupt beistimmen, und zwar um so mehr, da das vorliegende Werk nicht aus mehr oder weniger unzuverlässigen Collegienheften der Studirenden compilirt ist, sondern lediglich der Abdruck ist von D. Baur's eigenen Manuscripten, wie er sie für seine Vorlesungen „mit außerordentlicher Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt" auszuarbeiten pflegte. Diese Vorlesungen hat D. Baur seit dem Sommer 1850 regelmäßig, und zuletzt im Winter 1859/60 gehalten. Was seitdem Erwähnenswerthes geschehen ist, hat der Herausgeber hinzugesetzt und seine Zusätze ausdrücklich als solche bezeichnet; sie sind übrigens ganz und gar in einem der Tendenz des Werkes entsprechenden Sinne abgefaßt.

Jede Schrift über irgendwelchen Gegenstand bietet sich von zwei Seiten der Betrachtung dar. Zuvörderst kann sie objectiv betrachtet werden aus dem Gesichtspunkte des darin behandelten Stoffes, sodann kann aber bei der Betrachtung auch die Rücksicht obwalten auf die Subjectivität des Verfassers, so daß seine Schrift als Emanation seines Geistes aufgefaßt wird. Wohl selten möchte diese Bemerkung eine größere Anwendung finden, als auf das vorstehende Werk des berühmten Tübinger Theologen. Denn es gibt keinen Zeitpunkt der Geschichte, dessen Behandlung mehr geeignet ist, die eigenthümliche Richtung und Stimmung des Geschichtsschreibers hervortreten zu lassen als gerade die Geschichte der neuesten Zeit, in die er mit seinem Leben und Denken verflochten ist, von deren Ereignissen er sagen kann: quorum pars ipse fui; und nirgends wird man diese subjective Seite besser beobachten können, als bei einer solchen Darstellung, die zunächst nicht für die größere Oeffentlichkeit bestimmt ist und wo daher der Verf. seiner Subjectivität um so freieren Lauf läßt. Wahrlich, bei einem geistig so bedeutenden Manne wie D. Baur, ist es der Mühe werth, auf die subjective Seite seiner Schrift, die sich übrigens von der objectiven nicht völlig scheiden läßt, alles Ernstes die Aufmerksamkeit zu richten. Sofern seine Schrift uns zeigt, wie der einflußreiche und weithin wirkende Theologe sich zu den kirchlichen und theologischen

Erscheinungen seiner Zeit überhaupt stellte, wie dieselben sich in seinem Geiste verknüpften, welches Resultat er daraus zieht, welches Ende er kommen sieht, insofern ist seine Schrift an sich selbst ein Stück und zwar ein nicht unerhebliches Stück Zeitgeschichte.

Welch ein reiches Gebiet der wichtigsten und verschiedenartigsten Erscheinungen die Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts ist, das geht auch aus Baur's Darstellung hervor. Wie groß ist in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen unserer Zeit einerseits und der entsprechenden Zeit des 18., selbst des 17. Jahrhunderts andererseits! Man muß fast auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückgehen, um eine zutreffende Parallele zu finden, — womit wir jedoch die tiefgehenden Charakterzüge nicht verkennen wollen, wodurch sich das Reformationszeitalter von dem unsrigen unterscheidet. Und doch hat D. Baur durchaus nicht das gesammte Gebiet des kirchlichen Geschehens umspannt. So fällt es vor Allem auf, daß er nur unsern Welttheil in seine Darstellung aufgenommen und alles Außereuropäische geradezu ausgelassen hat. Das hängt damit zusammen, daß er auf die großartigen Schöpfungen des christlichen Associationstriebes, wie er sich in den Bibel- und Missionsgesellschaften bethätigt, jenes Triebes, der die Signatur unserer Tage wesentlich mit ausmacht, sein Augenmerk nicht gerichtet hat. Auch was die europäischen Zustände und Ereignisse betrifft, so tritt da eine große Ungleichheit der Behandlung hervor, in Hinsicht sowohl der einzelnen Länder als der verschiedenen Zweige der kirchlichen Entwicklung. Offenbar ist Deutschland bevorzugt, und zwar das protestantische Deutschland, speciell die protestantisch-deutsche Theologie in ihrer Verbindung mit der deutschen Philosophie.

Das führt uns zur Betrachtung der ganzen Anlage des Werkes. Es werden verschiedene Voraussetzungen gemacht, worin sich diese Anlage immer wie deutlicher ausspricht. Zuerst bemerkt der Verf., daß wir die Veränderungen des äußeren kirchlichen Lebens nicht betrachten können, ohne den wahren und eigentlichen Grund derselben in den herrschenden theologischen Ansichten und Richtungen zu erkennen (S. 2), wogegen nichts einzuwenden ist. Von da geht er weiter fort zu der andern Voraussetzung, daß der Umschwung in der Theologie selbst durch alles Dasjenige bedingt ist, was den vo-

litischen, wissenschaftlichen, geistigen Charakter einer Zeit bestimmt, was cum grano salis verstanden ebenfalls richtig ist, d. h. wenn man nicht vergißt, daß es noch andere Bedingungen gibt, sowie daß die theologischen Zustände auch wieder auf andere Verhältnisse einwirken. Dies führt den Verf. zu der dritten und wichtigsten Voraussetzung: „Gab es einst eine Zeit, in welcher im Grunde die ganze Weltgeschichte im Christenthum aufging, in ihm ihren beherrschenden Mittelpunkt und das Princip ihrer Bewegung hatte, so ist jetzt vielmehr das gerade Umgekehrte der Fall." Ueber dem Christenthum steht demnach etwas Höheres, ein Allgemeines, dem das Christenthum soll assimilirt werden, und dieses Allgemeine, Höhere, ist, — wir wissen es nicht anders zu benennen, — der Geist der Zeit, in dessen Form das Christenthum soll gegossen werden. Wer dürfte es leugnen, daß ein solcher Zug durch unsere Zeit geht? So viele Erscheinungen unserer Tage haben es uns mit erschreckender Klarheit bewiesen. Im Grunde ist zwar in jedem Jahrhundert die Geschichte der Kirche wesentlich die Geschichte des Kampfes des Christenthums mit dem jeweiligen Zeitgeiste, der jenes in irgend einer Form sich zu unterwerfen trachtet. Aber jener Zug macht sich in unsern Tagen, wie D. Baur treffend bemerkt, mit einer vorher kaum geahnten Energie geltend. Denn es ist ja nicht die Rede davon, daß das Christenthum immer wie mehr dahin streben soll, Allen Alles zu werden, um Etliche zu gewinnen, und zu diesem Behufe seine Formen und Anfassungsweisen zu wechseln, um den neuen Zeitbedürfnissen zu genügen, sondern um gänzliche Auflösung des eigenthümlichen Princips des Christenthums, wie man es bis dahin verstanden hat, handelt es sich, und D. Baur macht sich zum Organ, zum Apologeten dieser Richtung, er identificirt sich mit derselben. Sein Werk ist der Versuch, geschichtlich darzulegen, wie das positive Christenthum, was allen Confessionen gemeinsam ist und über allen Confessionen steht, von der modernen Bildung überflügelt, besiegt und ihr unterthänig, gleichförmig gemacht wird, wie es sich zwar dagegen wehrt, im Einzelnen sogar bedeutenden Widerstand leistet, seinem Gegner bisweilen große Verluste bereitet, doch ohne Hoffnung eines endlichen, entscheidenden Sieges, vielmehr mit der Aussicht auf Niederlagen, die mehr und

mehr entscheidend werden sollen. Das ist also das Abschiedswort des greisen Theologen an die Kirche seiner Zeit!

Dem bis jetzt Bemerkten entspricht die Eintheilung, die er seinem Geschichtswerke gibt. Getreu seinem Standpunkte, auf welchem die Kirchengeschichte und besonders die Theologie der neuesten Zeit durch die politische Entwickelung wesentlich bedingt erscheint, theilt er die seit dem Jahre 1800 verflossene Zeit in drei Unterperioden ab, wovon die erste mit der Erhebung Bonaparte's zur Herrschaft als Consul, die zweite mit der Wiederherstellung der Bourbons in Frankreich, die dritte, noch unvollendete, mit der Aufrichtung der Julimonarchie beginnt. Zu jeder dieser drei Perioden glaubt der Verfasser eine auffallende Aehnlichkeit und Gleichartigkeit zwischen den politischen Ereignissen einerseits und den kirchlich-theologischen andererseits nachweisen zu können. Und er sieht als die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung an, die politischen und die kirchlichen Gegensätze so viel wie möglich unter einem und demselben Gesichtspunkte zusammenzufassen. Also der Schwerpunkt der ganzen Geschichte des Christenthums liegt außerhalb des Christenthums, näher betrachtet, auf dem politischen Gebiete, und Alles wird nach französischer Schablone zugeschnitten.

Uebrigens ist durchaus nichts dagegen einzuwenden, daß D. Baur die neueste Kirchengeschichte mit dem Anfang des 19. Jahrhunderts beginnen läßt, nicht aber, wie Gieseler es thut, mit dem Jahre 1815. Der Anfang des Jahrhunderts bezeichnet wirklich für beide Theile der Kirche eine neue Epoche. Auf katholischer Seite die Wiederaufrichtung der katholischen Kirche in Frankreich, das Concordat mit dem Papste, Chateaubriand's Génie du christianisme, auf protestantischer Seite die Gründung der Londoner Missionsgesellschaft, der britischen Bibelgesellschaft, sodann Schleiermacher's Reden über die Religion; alle diese Erscheinungen beweisen, daß etwas Neues sich anbahnt, daß die wilden Gewässer, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Kirche überfluthet haben, im Abnehmen begriffen sind. Bis 1815 lassen sich aus beiden Theilen der Kirche noch verwandte Erscheinungen anführen, auf katholischer Seite die Wirksamkeit Sailer's und seiner Schüler, die Stiftung der Regensburger Bibelgesellschaft; auf protestantischer wäre noch Mehreres zu erwähnen.

Wenngleich in Paulus und Venturini die rationalistische Exegese ihre üppigsten Blüthen trieb, so geht doch aus Daub's Theologumena (1806), aus Marheinecke's Symbolik (1810) zur Genüge hervor, daß inmitten des herrschenden Rationalismus ein besserer Geist sich zu regen beginnt, der auch auf dem Gebiete der Philosophie seinen Einfluß geltend macht und einige ihrer Stimmführer antreibt, eine Rechtfertigung des Christenthums zu versuchen.

Ganz anders sieht der Verf. diese Zeit an; sie erscheint ihm lediglich als die Fortsetzung der unmittelbar vorhergehenden Periode, die rein revolutionär war (S. 39). Das Aufgeben des Princips der alten Traditionen und das Aufstellen des Princips der neuen die Zeit bewegenden Ideen, dieses Beides ist es, was für ihn den Charakter der Periode von 1800 bis 1815 bestimmt. Sich selbst berichtigend, kann er nicht umhin zu bemerken, daß man eigentlich noch weiter (d. h. in das 18. Jahrhundert) zurückgehen müßte, um die gegebene Bezeichnung zu rechtfertigen. Zu demselben Zwecke hebt er hervor, daß, was die französische Revolution bisher für Frankreich gewesen war, das sei die aus der Revolution hervorgegangene Napoleon'sche Herrschaft für die Länder geworden, auf welche sie sich erstreckte, namentlich für Deutschland. War die französische Revolution der entschiedenste Bruch mit der Vergangenheit und ihren Traditionen, so sollte nun in andern Ländern dasselbe geschehen u. s. w. (S. 13. 14).

Auf kirchlich-theologischem Gebiete weiß aber der Verf. kein recht passendes Gegenbild zu diesen politischen Vorgängen aufzufinden, besonders was die deutsch-protestantische Kirche betrifft. Denn er kann ja nicht leugnen und hat es bereits vorher zugestanden, daß schon die vorhergegangene Zeit einen revolutionären Charakter hatte. Es bahnt sich mit dem 19. Jahrhundert etwas Neues an, was bereits zur Restauration hinzielt und was in den Rahmen des Verf. sich nicht fügen will. Er scheint auch mehr oder weniger zu erkennen, daß die Parallele des Kirchlichen und Politischen sich nicht durchführen läßt. Daher nimmt er seine Zuflucht zu Dichtern und Philosophen als Gegenbildern; aber auch da kann er die Vergleichung nicht zu Ende führen. Die Erzeugnisse ihres Geistes weiß er nicht anders in seine Darstellung einzureihen, als indem

er sie unter dem Titel „geistige Eroberungen" als Seitenstücke zu den Eroberungen Napoleon's hinstellt (immer die französische Schablone), und in diesen geistigen Eroberungen hebt er überall Momente hervor, welche nicht destructiver Art sind, sondern den rein revolutionären Charakter verleugnen. Was aber die angegebene Vergleichung zwischen der kirchlichen und der politischen Geschichte betrifft, so ist es für das Verständniß der Ansicht des Verfassers von entscheidender Bedeutung, daß unter den Begriff „alte Traditionen" der alte Staat, die Legitimität, das dynastische Interesse gleicherweise wie der Katholicismus und der evangelische Protestantismus zusammengefaßt werden, unter den Begriff der neuen, die Zeit bewegenden Ideen das nationale Bewußtsein als Negation des bisherigen politischen Bestandes gedacht, die neuere Entwicklung der Philosophie und Theologie, sofern sie die Negation des positiven Christenthums, des evangelischen Protestantismus ist. Sehr bezeichnend für den Standpunkt des Verf. ist dabei die Zusammenstellung der Erhebung des preußischen Volkes im Jahre 1813 mit derjenigen in Frankreich zu Anfang der Revolution des verflossenen Jahrhunderts. Wenn der König von Preußen, getragen und gehoben von den immer höher steigenden Fluthen der Bewegung, sein Volk zu den Waffen ruft, wenn König und Volk in Eins zusammengehen, wie verschieden war doch das Alles von dem, was in Frankreich geschehen war! Für das Auge von D. Baur aber fließt es in Eins zusammen, denn dieses Zusammengehen von König und Volk, diesen normalen Zustand kann er nicht begreifen; er sieht darin lediglich die Annäherung an den Zustand, wo Beides auseinander gehen wird, und diesen letzteren Zustand sieht er als den normalen an!

Die zweite Periode von 1815 bis 1830 ist die Periode der Restauration, der Wiederherstellung der früheren, in der Revolutionsperiode abgeschafften Zustände. Doch sieht sich der Verf. alsobald genöthigt, diese einseitig von der Wiederherstellung der Bourbons in Frankreich entlehnte Bezeichnung dahin zu modificiren, daß es die Periode der Vermittelung zwischen den beiden verschiedenen Principien der Neuzeit und der alten Zeit war. — „Auf dieser Grundlage mußten sich die Staaten erst constituiren. Die Periode der

Restauration ist daher auch die Periode der Constitutionen" (S. 109). Doch auch dies reicht keineswegs hin, um den Character der Periode vollständig zu bezeichnen: „die constitutionellen Staaten wurden der Schauplatz eines Kampfes, in welchem das volksthümliche Princip in seinem steten Conflict mit dem monarchischen zuletzt immer wieder unterliegen mußte. — Auch da, wo beide Theile auf dem Boden einer Constitution sich vereinigten, war es keine innerlich vermittelte Einheit, sondern nur der Zustand einer feindlichen Spannung" u. s. w.

Diese der Theologie und der Kirche ganz fremdartigen politischen Erscheinungen, dergl. es übrigens in größerem oder kleinerem Maßstabe in allen Jahrhunderten gegeben hat, weisen dem Verf. den Gesichtspunct an, aus welchem die kirchlich-theologischen Bewegungen zu begreifen sind. Der Rückkehr zum Alten auf dem politischen Gebiete entspricht das Wiedererwachen des religiösen Lebens nach dem Ende der Kriege mit Napoleon, die Rückkehr zu dem Inhalte der alten kirchlichen Lehre. „Da aber die schon gewonnenen freieren Ideen noch immer im Geiste der Zeit fortwirkten, so mußte, je mehr die entgegengesetzte Ansicht erstarkte, auf dem kirchlichen Gebiete ein ähnlicher Kampf entgegengesetzter Principien und Richtungen entstehen wie auf dem politischen, und auch hier ging wie dort das ganze Streben dahin, sich gegenseitig so gegeneinander abzugrenzen, daß die Vereinigung, die man traf, keine innerlich vermittelte, sondern eine blos äußerlich zu Stande gekommene war" (S. 113). Der vollendetste Typus dieser Art von Erscheinungen ist nach D. Baur die Schleiermacher'sche Glaubenslehre. Auch sie wollte gleichsam einen constitutionellen Vertrag zwischen dem demokratischen Princip der Vernunft und dem monarchischen Recht des Christenthums schließen (S. 182). Ueberhaupt hat der Verf. bei der vorstehenden Ausführung ausschließlich die protestantische Kirche im Auge. Die katholischen Bewegungen weiß er nicht in diesen Rahmen einzufügen.

Im Bisherigen ist der Charakter der dritten Periode, die sich vom Jahre 1830 bis auf unsere Tage erstreckt, bereits vorgebildet, und doch gibt der Verf. von vornherein zu, daß es nicht leicht ist, die Grenzlinie zwischen der zweiten und dritten Periode zu ziehen.

Im Allgemeinen bestimmt er den Charakter der dritten Periode dahin, daß die Gegensätze der beiden im Kampfe begriffenen Principien schärfer hervortreten, daß die bisherigen Vermittelungsversuche aufgegeben werden. „Daher kann die von 1830 sich datirende Zeit nur als die Periode bezeichnet werden, in welcher theils jedes der beiden Principien im Begriffe ist, in raschem Wechsel in das andere umzuschlagen, theils jedes wenigstens das Bestreben hat, sich von dem andern soviel als möglich zu trennen und in seiner eigenen Sphäre zu seiner vollen Geltung zu kommen."

Das wird nun zunächst auf dem Gebiete des politischen Lebens nachgewiesen. Die Julirevolution scheint sich zwar mit dem angegebenen Character der Periode nicht zu vertragen. Der Verf. behilft sich damit, daß diese Revolution die Reaction des Nationalbewußtseins gegen absolutistische Bestrebungen, daß sie eine Anwendung des Princips der Volkssouveränetät war. Weil dieses Princip in das ganze Bewußtsein der Nation eingedrungen, konnte das Bürgerkönigthum Ludwig Philipps sich nicht halten (S. 234). Daher die Revolution des Jahres 1848, wobei sich deutlich herausstellte, „auf welcher Seite, sobald es zum entscheidenden Kampfe kommt, die wirkliche Macht ist." Dabei ficht den Verf. der Umschwung nicht an, der in Frankreich durch Aufrichtung des neuen Kaiserthrones erfolgte, denn „um so deutlicher sieht man, wie wenig es um eine Vermittelung zu thun ist, wie nur das eine oder das andere (der beiden vorhin genannten Principien) sich behaupten und geltend machen kann" (S. 237). Auch die Erfolglosigkeit der deutschen Einheitsbestrebungen kann den Verf. nicht irre machen". „Sie haben wenigstens das Resultat gehabt, daß es im Bewußtsein der Zeit innerlich zu einem völligen Bruch mit der Macht des monarchischen Princips gekommen ist. Es soll nichts gelten, was nicht der freie, jeder blos äußerlichen Autorität entbundene Geist aus dem Princip seines Selbstbewußtseins zu begreifen im Stande ist."

Was ist nun auf protestantisch-kirchlichem Boden das Gegenbild von diesen Erscheinungen? Da ist vor allem dieses zu bemerken, daß das Jahr 1830 nicht das Zeichen gab zu einer mächtigen religiösen Bewegung, sondern nun treten die theologischen und kirch-

lichen Gegensätze in ihrer ganzen Schärfe hervor, auf der einen Seite die confessionelle lutherische Theologie, die Hengstenbergische Kirchenzeitung, Stahl und Andere, auf der andern Seite die jetzt erst verstandene und in das Zeitbewußtsein eingreifende Hegel'sche Philosophie, Strauß und seine Geistesgenossen, der Verfasser selbst und seine Schule, wobei er denn doch Bruno Bauer, Ruge und Feuerbach aus dieser Reihe ausscheidet, theils als dem Vorwurf der Einseitigkeit verfallen (393), theils als in ihren Behauptungen zu weit gehend und sich selbst richtend (S. 390). Wenn aber D. Baur dem Ruge vorwirft, daß „nicht blos Theologie und Christenthum, sondern alles Bestehende als solches kritisch negirt werden sollte", so wissen wir wahrlich kaum anzugeben, wiefern er, D. Baur, berechtigt ist, dem D. Ruge die Lection zu machen. Wie dem auch sein möge, ihm steht auf gleicher Linie positives Christenthum, Absolutismus, Knechtssinn, dem gegenüber steht Negation des positiven Christenthums, Negation des ganzen dermaligen politischen Zustandes.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint das vorliegende Werk als ein Versuch, alle revolutionären Elemente der Zeit zusammenzufassen, um ihnen desto größere Wucht zu geben, als ein Versuch, dasjenige, was die Menschheit bis dahin als positives Christenthum geehrt und festgehalten hat, um so sicherer todt zu schlagen, als demselben vorgeworfen wird, daß es allen Bestrebungen, auf der Bahn des politischen und geistigen Lebens fortzuschreiten, entgegenarbeite und mit allem, was die Menschheit und die deutsche Nation insbesondere in ihrer Entwickelung zum Bessern aufhält, im innigsten Bunde stehe. Es gibt sich darin keine prämeditirte Feindschaft gegen das Christenthum kund, sondern es vollzieht sich darin ein dialektischer Proceß. Doch ist nicht zu leugnen, man wird dabei an das Wort des Herrn erinnert: „wer nicht für mich ist, der ist wider mich."

Wie sehr leider dies Wort hier zutrifft, das wird sich uns noch deutlicher ergeben, wenn wir nun, nachdem wir uns den Hauptinhalt und die herrschende Tendenz des Werkes vergegenwärtigt haben, die einzelnen Partien desselben uns näher und genauer ansehen.

Treffend hebt D. Baur hervor, was die Zeit von 1800 bis 1815 betrifft, daß alle die Männer, welche Träger und Fortleiter der Bewegung der Geister waren, Goethe, Schiller, Herder, die beiden Schlegel, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, der protestantischen Kirche angehörten. Es wird ihm dadurch der Gedanke nahe gelegt, daß diese Erscheinung in einem Zusammenhange mit dem Wesen des Protestantismus stehen müsse. Wenn er aber in jenen Männern eine wesentliche Fortentwickelung des Protestantismus findet, so ist er gewiß sehr im Irrthum. Was versteht er denn unter Protestantismus? er ist ihm das Princip der Autonomie, die Befreiung und Entäußerung von Allem, worin der seiner selbst sich bewußte Geist nicht sein eigenes Wesen erkennen und sich mit sich selbst Eins wissen kann; es ist dies nichts Anderes als ein anderer Ausdruck für die abstracte Definition, welche der Rationalismus früher gegeben, daß nämlich der Protestantismus lediglich die Protestation gegen die äußere Kirchenautorität, die freie Prüfung sei, so daß der Mensch die Regel, nach welcher er die Prüfung anstellt, lediglich in sich selbst, in seiner eigenen Vernunft findet. Der Protestantismus so aufgefaßt ist dem D. Baur der Geist der Zeit, der Genius des Jahrhunderts; es ist der Geist, der sich in sein innerstes Selbstbewußtsein vertieft, um sich selbst als das freie, sich selbst bestimmende, absolute Subject zu wissen (S. 85).

Soll damit das Wesen des Protestantismus, ja wohl gar des Christenthums bezeichnet werden, so wird vor Allem der Glaube an die Person Christi von Grund aus modificirt werden müssen. Was bedarf das freie, absolute Subject eines Erlösers und Heilandes? und wenn der nicht nöthig ist, so fällt auch die wunderbare Vereinigung von Gott und Mensch hin, ohne die der Erlöser sich nicht denken läßt. D. Baur geht hiebei auf Herder zurück, der freilich weit mehr dem 18. als dem 19. Jahrhundert angehört. Was er an Herder hervorhebt, ist, wie zu erwarten, die Idee der Humanität, die den Mittelpunkt seines Denkens, Fühlens und Strebens bildete, woraus sich auch seine Humanisirung des Christenthums und der Bibel ergab. Mit Recht bemerkt er, die Ansicht, daß das Wesen des Christenthums nur das Menschliche an ihm

sei, daß somit das Christenthum nichts der Natur der Menschen Fremdes und Verschiedenes, nichts schlechthin Uebernatürliches und Uebervernünftiges sein könne, habe durch Herder im allgemeinen Zeitbewußtsein ihren kräftigsten Haltpunkt erhalten (S. 45). Doch sieht man nicht ein, mit welchem Rechte er Herdern, besonders was dessen letzte Schriften betrifft, eine Verflachung des Christenthums Schuld zu geben sich unterfängt, da seine eigenen Voraussetzungen ihn ja nothwendig auf eine schlechthinige Leugnung des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen im Christenthum führen. Uebrigens ist ja bekannt, daß Herdern nicht beigefallen, das Uebernatürliche aus der Geschichte und der Person Christi auszumerzen. Er blieb, wie so viele Andere, bei einem unaufgelösten Widerspruche stehen. Weiterhin zieht der Verf. auch Goethe und Schiller in den Kreis der Geschichte des Protestantismus und nimmt davon Anlaß, seine Ansicht vom protestantischen Christenthum auf's Neue kund zu geben. Es fällt ihm natürlich nicht bei, in diesen Heroen der deutschen Dichtkunst das positiv Christliche nachweisen zu wollen, ja er gibt sogar zu, daß sich bei ihnen Aeußerungen finden, welche das zartere Gefühl verletzen, während er auf der andern Seite mit Recht bemerkt, daß Alles, was den Menschen über die gemeine Wirklichkeit in die ideale Welt erhebt, auch für Religion und Christenthum förderlich ist, und daß demnach jene Beiden, vornehmlich Schiller, auch in dieser Beziehung hoch zu stellen sind (S. 48). Aber eine eigentliche Abirrung vom Christenthum, wie er es versteht, kann er in Beiden nicht finden. Vielmehr haben sie das Richtige getroffen, wie er meint, insofern sie von jeder Einseitigkeit frei waren, vermöge dessen es ihnen unmöglich wurde, sich nur auf die eine Seite zu stellen. Solches rühmt er hauptsächlich Goethe nach (S. 49), demselben Goethe, der sagen konnte: „Mich würde eine Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß ein Weib ohne Mann gebiert, daß ein Todter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur“, — demselben Goethe, der an Lavater in Beziehung auf dessen Glauben an Christum spottend geschrieben hatte: „Das kann ich nicht anders als einen Raub nennen, daß Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als

wären sie usurpirt, ausrauffst, um deinen Paradiesvogel damit zu schmücken" u. s. w. (S. 50). Der Sache nach sprach Schiller ungefähr dieselbe Ansicht aus in den Göttern Griechenlands: „Einen zu bereichern, mußte diese schöne Götterwelt vergehen." — So kommt die gerühmte Vermeidung alles Particularistischen, Beschränkten, Einseitigen bei Goethe und Schiller auf den bekannten Strauß'schen Satz hinaus: es sei nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in Ein Individuum auszuschütten — sowie auf die völlige Leugnung alles Uebernatürlichen im Christenthum.

Auch die Romantik, ungeachtet ihrer katholisirenden Richtung, die einige ihrer Koryphäen in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche führte, zieht der Verf. in den Kreis der Lebensäußerungen des Protestantismus und gibt uns dadurch auf's Neue zu erkennen, was er unter diesem versteht. „Die Romantik", sagt er, „hat in ihrem Ursprunge ein wesentlich protestantisches Princip. Denn, was ist es anders als das protestantische Princip der Freiheit, des freien Für-sich-seins des Subjects, wenn die Romantik für Alles, was im geistigen Leben der Völker sich zu einer bestimmten Gestalt ausgebildet hat, das Recht geltend macht, nach seiner eigenen Art und Natur und nach den in seiner Individualität liegenden Gesetzen aufgefaßt und beurtheilt zu werden?" Was soll man aber dazu sagen, wenn er gar in der der Romantik eigenen Poesie des Unendlichen, in ihrem Durchbruch durch die Endlichkeit zum Unendlichen, um es durch Sinn und Gefühl unmittelbar zu ergreifen, etwas specifisch Protestantisches, vom Katholicismus Unterschiedenes zu entdecken wähnt? Er will lieber da Protestantismus suchen, wo nur ein schwacher Nachklang davon zu vernehmen ist, als in die eigentlichen Werkstätten evangelisch-protestantischen Glaubens und Lebens eintreten.

Seine Auffassung des Protestantismus erheischt den innigsten Anschluß an die Entwickelung der deutschen Philosophie, in welcher die Regulatoren des Protestantismus gegeben sind. In dieser Philosophie, auf die er ziemlich ausführlich eingeht, sieht er, mit Hegel, dieselbe revolutionäre Bewegung, die in Frankreich war: „die alte Monarchie mit ihrem Absolutismus war ein ebenso transcendentes System abstracter, traditioneller Begriffe wie der Dogma-

tismus der alten Metaphysik. Das eine Gebäude wie das andere fiel in sich selbst zusammen, sobald man nach dem Grunde fragte, worauf es ruhte, dort als das nationale Bewußtsein sich selbst erfaßte, hier als der denkende Geist in sich selbst zurückging. Hier wie dort ist ein Zurückgehen des Geistes in sich selbst, eine Vertiefung des Geistes in sich selbst, das Hervortreten eines allgemeinen Princips, in welchem er sich als die souveräne Macht über Alles, was nicht er selbst ist, weiß" (S. 58). Eine Vergleichung, die viel weiter reicht, als der Verf. hier andeutet! Denn es handelt sich ja auf Seiten der Philosophie nicht blos um das Abthun der alten Metaphysik, noch auf Seiten des Staates blos um die Beseitigung des alten Absolutismus, der damit verbundenen Mißbräuche und feudalen, veralteten Rechtsformen und Rechtsverletzungen. Der Angriff ist auf der einen Seite unmittelbar gegen den positiven religiösen Glauben, auf der andern gegen die historische Grundlage des Staates gerichtet, welche die früheren Inhaber des Thrones selbst freilich am meisten wankend gemacht hatten. So treten an die Stelle der concreten Formen des alten Staatslebens abstracte Begriffe von Freiheit und Gleichheit, die in fürchterlichen Terrorismus und später in militärische Dictatur auslaufen, und auf Seiten der Philosophie machen sich ebenso abstracte Begriffe über Religion geltend, die mit völliger Absorption aller Religion, ja alles individuellen Lebens in der Theorie endigen. Auf beiden Seiten reißt sich der Mensch von den Grundlagen seines Lebens los, um rein auf sich selbst zu stehen. Er stellt sich auf den Kopf, wie Hegel in seiner Philosophie der Geschichte sich treffend ausdrückte. Und wie man im revolutionären Schwindel sich eingebildet, die Menschen würden eo ipso gerecht und tugendhaft werden, sobald die herrschenden Mißbräuche abgeschafft würden, — es war dies, wie Guizot in seinen Memoiren bemerkt, ein allgemein verbreiteter Irrthum der Revolutionszeit —, so ist auf Seite der Philosophie ein ähnlicher Irrthum im Schwange. Unbekannt mit dem sündlichen Verderben der Menschheit, wähnte man durch Aufstellung eines mageren Sittengesetzes, einer charakterlosen natürlichen Religion die Menschen zu bessern, in der Zucht zu halten, auf der Bahn der Tugend vorwärts zu bringen.

Kant, Fichte, Schelling und Jacobi werden nun übersichtlich behandelt und ihr Verhältniß zum Christenthum beleuchtet. Der Schelling'schen Philosophie erkennt D. Baur das große Verdienst zu, daß sie, obwohl sie keineswegs eine Stütze des orthodoxen Glaubens sein wollte, doch ein neues Interesse sowohl für die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums, als auch für den Inhalt seiner positiven Dogmen weckte. Man lernte diese als die höchsten Probleme der philosophischen Speculation auffassen (S. 79), wobei wir auf unsere frühere Bemerkung zurückkommen, daß die Periode von 1800 bis 1815 nicht durchweg als die Zeit des revolutionären Niederreißens bezeichnet werden kann. Diese Bemerkung bezieht sich auch auf die Arbeiten von Jacobi und Fries.

Aus dem bisher Erörterten kann Jeder entnehmen, von welchen Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie und Kirche der Verf. sich besonders angezogen oder abgestoßen fühlt, welche er als Fortschritte oder als Rückschritte auf der Bahn der Wahrheit im Denken und Leben betrachtet.

So sehr er darauf besteht, daß erst in der dritten Periode die Gegensätze der verschiedenen Richtungen sich scharf spannen, und daß in der zweiten zunächst eine äußerliche Vermittelung derselben angestrebt und vollzogen wird, so kann er doch nicht umhin, als die erste Haupterscheinung der zweiten Periode den strengen Gegensatz zu bezeichnen, zu welchem der Rationalismus und der Supranaturalismus sich ausbildeten. „Beide suchten", sagt er, „sich in ihrem eigenthümlichen Princip zu begreifen, um sich in ihrem wohlbewußten Rechte zu behaupten" (S. 175). Hiebei kommen einestheils Röhr und Wegscheider, jener in seinen Briefen über den Rationalismus (1. Ausgabe 1813), dieser in seiner Dogmatik (von 1817 bis 1844 achtmal neu herausgegeben), anderntheils hauptsächlich Tittmann (über Supranaturalismus, Rationalismus, Atheismus 1816) in Betracht. Den Rationalisten wirft D. Baur vor Allem vor, daß sie nur eine beschränkte, endliche Vernunft kennen und sich nicht auf den Standpunkt der absoluten Betrachtung zu stellen wissen (S. 178); sodann, daß sie nicht zu erklären vermögen, wie es kommt, daß, wenn Jesus in die Reihe der gewöhnlichen Menschen herabgesetzt wird, doch von ihm für die Menschheit

das Größte und Wichtigste ausgegangen ist. Für D. Baur löst sich nach anderweitigen Aeußerungen (S. 355) der Widerspruch so, daß das Christenthum nur ein bestimmter Moment der Weltentwickelung ist, — die aus dem Gesichtspunkt eines von Moment zu Moment sich entwickelnden Processes zu betrachten ist. Was die Schrift von Tittmann betrifft, so führt D. Baur daraus einen treffenden Gedanken an, daß nämlich der Rationalist folgerichtig nicht glauben könne, daß Gott die absolute Ursache der Welt sei, da sie nur als eine unbegreiflich und übernatürlich wirkende gedacht werden könne, daß mithin der Rationalismus zum Atheismus führe (S. 179).

Hierauf geht er zu den Versuchen über, Rationalismus und Supranaturalismus, den positiv-christlichen Glauben und die Wissenschaft vermittelnd miteinander auszusöhnen, wie sie in den Werken von Reinhard, Tzschirner, Schott, Schleiermacher und seiner Schule, von De Wette u. A. niedergelegt sind. Er versteht es trefflich, die Halbheiten, Inconsequenzen, Widersprüche und Selbsttäuschungen, die in allen diesen Vermittelungsversuchen zu Tage treten, blos zu legen. Aber auf der anderen Seite erkennt er in keiner Weise die diesen Versuchen an sich zukommende Berechtigung, er will und kann durchaus nicht einsehen, daß sie das Mindeste zur Aufhellung der biblischen Wahrheit mitgewirkt haben. Seine Polemik trifft nicht blos die mehr oder minder geschickten oder ungeschickten Compromisse und Transactionen zwischen Glauben und Unglauben, zwischen der Offenbarungswahrheit und der derselben entfremdeten Zeitbildung; sie ist im Grunde gegen das Meiste gerichtet, was man seit den ersten Ansätzen christlichen Denkens, wie wir sie bei Justin M., Irenäus und den Alexandrinern finden, Theologie zu nennen gewohnt ist. Die christliche Theologie ist ja von Anfang an nicht darauf ausgegangen, die Schriftwahrheiten aus Obersätzen der Vernunft zu beweisen, sie a priori zu deduciren und in allgemeine Vernunftwahrheiten aufzulösen und zu verflüchtigen, sondern das war vielmehr ihr Bestreben, die Heilswahrheiten, mit Beseitigung aller Auswüchse nach Rechts und Links, die immer wieder entstehen, in der allgemein-menschlichen Erfahrung nachzuweisen, sie in ihrer Harmonie mit den richtig ver-

standenen Bedürfnissen und Aspirationen der menschlichen Natur darzustellen und besonders sie an die Gewissensthatsachen anzuknüpfen, die in jeder Menschenbrust vorgehen. Das ist es, was D. Baur im tiefsten Grunde bekämpft, indem er jene Vermittelungsversuche zur Zielscheibe seiner Angriffe macht. Sie sind ihm deshalb zuwider, weil sie das Christenthum in irgend einer Weise gelten lassen, weil sie dazu bestimmt sind, das Christenthum für den gebildeten Mann zugänglich zu machen; dagegen sehr willkommen ist ihm eine sich überbietende Orthodoxie, die Repristination längst überwundener Standpunkte des theologischen Denkens, apokalyptische Träumerei, Zusammenstellung von Gog und Magog mit Demagog, und was dergleichen Zeug mehr ist. Das ist Wasser auf seine Mühle.

Die weitläufigste, sorgfältigste Erörterung widmet er der Schleiermacher'schen Glaubenslehre; gegen sie richtet er die stärksten Angriffe, — mit Recht, denn sie ist die bedeutendste, einflußreichste, eingreifendste jener theologischen Neuschöpfungen, und was auch gegen die in ihr enthaltene Construction der christlichen Glaubenswahrheit eingewendet werden mag, so bildet sie doch einen starken Damm gegen die gesammte theologische Richtung, die D. Baur vertritt. Im Einzelnen wird man seine Polemik oft gerechtfertigt finden, und doch können wir in sein Urtheil über jene Glaubenslehre im Ganzen nicht einstimmen. Wir müssen Sigwart (Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. II, S. 83) gegen ihn Recht geben, insofern Schleiermacher oft den Satz wiederholte, daß alle Aussagen des religiösen Bewußtseins inadäquat seien (Sigwart a. a. O., S. 852). So mag auch die Schleiermacher'sche Christologie Vieles zu wünschen übrig lassen und der Satz durchaus nicht durchgeführt sein, daß Christus als Erlöser eben so urbildlich als geschichtlich ist; aber es ist denn doch ein sehr ernster Versuch dazu gemacht, und die Schleiermacher'sche Christologie hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der heutigen Theologie der Lehre von der Person Christi wieder die ihr zukommende centrale Bedeutung zugetheilt wurde. Auf das Entschiedenste müssen wir die Andeutung des Verfassers, als auf einem argen Mißverständnisse beruhend, verwerfen (S. 198), daß Schleiermacher für seinen Zweck auch eine andere *ausgezeichnete historische* Persönlichkeit hätte gebrauchen können.

Hiebei wollen wir daran erinnern, daß manche der Ideen, die Schleiermacher in seiner Dogmatik und anderwärts vorgetragen und die seitdem in unserer Theologie als wohlthätiges Ferment fortgewirkt haben, nicht in engem Zusammenhange mit seinen Grundanschauungen stehen. Was aber diese betrifft, so bedürfen sie auch da, wo sie ganz eigentlich theologischer Natur sind, der Umbildung. So verhält es sich mit seiner Lehre vom Gefühl als Sitz der Religion. Fassen wir diese Lehre in der Gestalt auf, in welcher sie in den Reden über die Religion und in der Dogmatik auftritt, und mit allen dazu gehörigen Ideen, so ist sie für die christliche Theologie geradezu unbrauchbar. Das ist es hauptsächlich, was Schreiber dieser Zeilen in der Abhandlung „über die Anwendung des ethischen Princips der Individualität in Schleiermacher's Theologie“ (im Jahrgang 1846 dieser Zeitschrift S. 771 ff.) nachzuweisen versucht hat. Es ist aber in jener Lehre ein Moment der Wahrheit enthalten, welches, abgelöst von dem mannichfaltigen Beiwerke und gehörig vervollständigt, auf die seitherige Theologie befruchtend eingewirkt, in das Wesen der Religion überhaupt, der christlichen insbesondere tiefer eingeführt, gegen orthodoxe Scholastik, sowie gegen die Scholastik des Hegel'schen Begriffswesens eine heilsame Reaction hervorgerufen hat. Daher, wenn einige Schüler Schleiermacher's von ihm hinweg sich zu Hegel gewendet haben, so ist doch die Zahl Derer weit größer, welche durch ihn auf Anerkennung des positiven Christenthums vorbereitet, dazu angeleitet worden sind. Daher ist es für uns ausgemacht, daß ein speculativer Theologe von der Art, wie D. Baur sich ihn denkt, nimmermehr darauf gekommen wäre, eine Glaubenslehre zu schreiben wie die Schleiermacher'sche ist. D. Baur behauptet zwar, daß man, bei der gesuchten Künstlichkeit, mit welcher Schleiermacher die kirchlichen Lehrsätze in einem Sinne deutet, den er unmöglich für den wahren und eigentlichen halten konnte, den Gedanken an eine absichtliche Täuschung nicht zu unterdrücken vermöge. Der Vorwurf wäre gegründet, wenn Schleiermacher sich die Aufgabe gestellt hätte, die Dogmatik der protestantischen Orthodoxie als solche zu reproduciren; allein das ist eben gar nicht der Fall, sondern er hat sich dagegen auf das Entschiedenste ausgesprochen. Die Umdeutung des

Sinnes der kirchlichen Formeln verhehlt er keineswegs, so wenig als er leugnet, daß er den eigentlichen Wunderbegriff, die immanente, hypostatische Trinität, die satisfactio vicaria, nicht annehmen könne. Seine ausgesprochene Aufgabe ist, die alten kirchlichen Formeln in seinem Sinne mit neuem Geiste zu beleben, sie seiner Eigenthümlichkeit gemäß und in Uebereinstimmung mit dem Bildungsstande seiner Zeit aufzufassen und darzustellen. Daß er dabei gekünstelt hat, oft in Sophismen verfallen ist, wer dürfte das leugnen? aber daß er sich als gläubiger darstellen wollte, als er es in Wirklichkeit war, das kann nicht mit Grund behauptet werden.

So wie D. Baur bei Schleiermacher weit mehr auf das Zurückbleiben hinter der Wahrheit als auf das Hinstreben zur Wahrheit sein Augenmerk richtet, so thut er es auch bei Beurtheilung von De Wette. Daß die Unterscheidung zwischen der verständigen und ideal-ästhetischen Anschauung, welche De Wette als den Schlüssel der ganzen Theologie bezeichnet, in sich selbst unhaltbar und durchaus nicht geeignet sei, die theologischen Probleme lösen zu helfen, daß das Illusorische, das nur den Zweck hatte, die rationelle Ansicht mit dem kirchlichen Dogma durch ein künstliches Band zu verknüpfen, bei keinem Theologen so sehr in seiner nackten Gestalt hervorgetreten wie bei De Wette (S. 217), das wird jeder vorurtheilsfreie Kenner der De Wette'schen Theologie dem Verf. zugeben müssen. Wer aber den Mann in anderem Sinne eben so vorurtheilsfrei ansieht, der wird finden, daß mit jener künstlichen Verknüpfung heterogener Elemente, mit jener Basculiermethode, wie man sie nennen könnte, doch viel wahrer Ernst verbunden war — und ein Hinstreben zum positiven Christenthum, das mit den Jahren stärker sich kundgab. Wenn De Wette in der am 20. Juni 1848 geschriebenen Vorrede zur Erklärung der Offenbarung Johannis sagt: „das weiß ich, daß in keinem andern Namen Heil ist als im Namen Jesu des Gekreuzigten, und daß es für die Menschheit nichts Höheres gibt als die von ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes", so fragen wir: ist hier der Jesus gemeint, der nach der commentatio de Jesu Christi morte expiatoria als gutmüthiger, idealistischer Schwärmer den Tod gesucht hat? Ist dieser Jesus

das Gebilde der ideal-ästhetischen Anschauung? und erscheint er dem Schreiber jener Vorrede im Lichte der verständigen Anschauung noch immer so, wie er ihn in jener commentatio geschildert? Wir können es nicht glauben, daß De Wette einen so flagranten Widerspruch zu ertragen vermochte; wir sind geneigt anzunehmen, daß er in seinem christlichen Bewußtein einen reelleren Gehalt hatte, als welchen sein System zuließ und ausdrückte. Noch sei hier bemerkt, daß D. Baur die exegetischen Arbeiten von De Wette, die allerdings bleibenden Werth haben, nach Verdienst würdigt (S. 418).

Unter den Männern der Schleiermacher'schen Schule (soweit von einer solchen die Rede sein kann), über welche der Verf. sich ausspricht, kommt Ullmann am schlimmsten weg, worüber dieser gewißlich sich leicht beruhigt hat, denn D. Baur thut ihm schreiend Unrecht. Erstens zieht er, da es sich doch um Ullmann's theologischen Standpunkt handelt, nur die Schrift vom Wesen des Christenthums in Betracht und läßt die über die Sündlosigkeit Christi gänzlich bei Seite. Aus dieser Schrift, besonders aus den späteren Ausgaben, hätte er sehen können, wie Ullmann zur Centrallehre des Christenthums stand, wie er die wahre Gottmenschheit Christi siegreich durchzuführen wußte. Schon daraus hätte Baur entnehmen können, daß die allgemeinen Formeln über das Wesen des Christenthums in jener ersten Schrift mehr als bloße Phrasen, die Alles unbestimmt lassen, mehr als Reminiscenzen aus Schleiermacher seien, die, losgetrennt von der Schleiermacher'schen Weltanschauung, keinen Sinn haben (S. 406). Wenn also Ullmann das Christenthum zunächst nicht als Lehre, sondern als Leben und schöpferisches Lebensprincip auffaßt, wenn er die Person Christi, des Gottmenschen, als den Mittelpunkt des ganzen Christenthums auffaßt, wenn er das Christenthum als diejenige Religion definirt, welche weder das Natürliche an sich vergöttliche, noch das wahrhaft Natürliche verneine und zerstöre, wenn er lehrt, das Christenthum sei in seinem Wesen göttlich, in seiner Form menschlich u. s. w., so soll das Alles nicht nur aus Schleiermacher abgeschrieben sein, sondern sogar keinen Sinn haben, wenn man es nicht im Zusammenhange der Schleiermacher'schen Anschauung der Welt und des Christenthums versteht? Die Sache ist die: D. Baur, so sehr er sich über die Unbestimmt-

heit der Ullmann'schen Definitionen beklagt, ist sich wohl bewußt, daß darin eine von der seinigen sehr bestimmt sich unterscheidende Auffassung des Christenthums sich kund gibt.

Mit etwas weniger Geringschätzung als Ullmann wird Neander, was seine kirchengeschichtlichen Arbeiten betrifft, beurtheilt, obwohl auch sie nicht nach Gebühr gewürdigt werden und ihr höchstes Verdienst nicht anerkannt wird, daß nämlich Neander „dem Geschlechte, das sich vom Herrn abgewendet, den Herrn wieder aufgezeigt in der Geschichte seiner Kirche" (s. d. Art. „Neander" in der Realencyklopädie). Neander trat allerdings nicht ohne Gereiztheit gegen die Philosophie auf, von welcher Baur alles Heil für die Theologie erwartet. Dafür läßt dieser ihn seine eigene Gereiztheit fühlen. Er kann es ihm nicht verzeihen, daß er über Hengstenberg kein absolut verwerfendes Urtheil fällen will (S. 230), daß er die Erhebung des Zürchervolkes gegen die Berufung des D. Strauß billigt (S. 382), und er erlaubt sich den Scherz, daß, wenn Neander Jemanden einen Band seiner Kirchengeschichte widmete, dies soviel gegolten habe, als ob er ihm einen Hausorden verliehen (S. 384). Mit Gieseler's Kirchengeschichte konnte sich ein Mann wie D. Baur am wenigsten befreunden, so wenig wie Gieseler mit der historischen Kritik Baur's und seiner Schüler, gegen welche Kritik jener hochverdiente Kirchenhistoriker gewichtige, wohl zu beherzigende Worte gesprochen im Vorworte der 4. Ausgabe der 1. Abtheilung des I. Bandes seiner Kirchengeschichte 1844.

Nach dem Gesagten dürfen wir uns nicht wundern, wenn der Verf. über die kirchlichen Bestrebungen der Gegenwart den Stab bricht, — vor Allem über die Union und Unionstheologie. Ist ihm doch alle Unionstheologie so sehr zuwider, daß er ihr sogar den lutherischen Confessionalismus weit vorzieht (S. 411). Die Ursache ist die, daß die Unionstheologen noch am kirchlichen Bekenntnisse festhalten, allerdings unter gewissen Restrictionen, welche aber auch bei den streng confessionellen Theologen keineswegs fehlen. Nach D. Baur's Ansicht muß man, wenn die Union auf die rechte Grundlage gebaut werden soll, von aller und jeder dogmatischen Bestimmung absehen. Selbst die Bestimmung, welche in *der Ordinationsformel* der Berliner Synode von 1846 enthalten *ist, daß Christus* der alleinige Grund unsers Heiles sei, findet

Baur nicht zulässig. Denn man könne, sagt er, den Glauben an Christum als den alleinigen Grund des Heils nicht verlangen, ohne bei diesem Glauben die Lehre von der Gottheit Christi auf eine Weise vorauszusetzen, die uns sogleich in den ganzen Conflict der dogmatischen Differenzen und Controversen hineinzieht. Ebensowenig findet in seinen Augen Sydow's Ansicht Gnade, die Einheit und Reinheit der Lehre werde dadurch erhalten, daß man den christlichen Geist frei walten lasse, den einigen und heiligen Gottesgeist des freimachenden Evangeliums von Jesu Christo, dem Heilande und dem Leben der Welt. „Denn wo ist", so fragt Baur, „das freie Walten des Geistes, wenn hier ein Begriff von Jesu Christo als dem Weltheilande vorausgesetzt wird, welcher dogmatisch angefochten werden muß?" Man müsse eben, urtheilt er, die Heterodoxie zugeben, daß es ein Christenthum gibt ohne Glauben an die Gottheit Christi, welcher Glaube ohnehin einem Evangelio angehöre, dessen Ursprung schon in die Zeit der Fixirung des Christenthums falle, während man durch die evangelische Geschichte berechtigt sei, Christum als rein menschliche Erscheinung aufzufassen. „So kann sich denn die Union gegen alles Dogmatische nur indifferent verhalten, weil alles Dogmatische verschiedener Auffassung unterliegt." So kommt er denn zu dem Resultate: „Abstrahirt man von allem Dogmatischen, so bleibt nur das Ethische, die sittliche Gesinnung als das Wesentliche und die Union ist die ausgesprochene Ueberzeugung, daß Christen aller Confessionen, welcher Art die dogmatischen Gegensätze auch sein mögen, wofern sie nur auf dem Grunde einer christlich-sittlichen Gesinnung stehen, zu einer und derselben christlichen Gemeinschaft gehören" (S. 448). Das ist die Union, die Baur mit großen Schritten kommen sieht; „sie ist schon zu einer Macht geworden, die auch von Solchen anerkannt werden muß, welche noch auf dem durch die Union aufgehobenen Standpunkte stehen. Sie ist ein Bedürfniß der Zeit, eine Thatsache, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann."

Es ist wirklich zum Verwundern, wie ein so scharfsinniger Mann im Ernste glauben kann, auf solchem Grunde die Union zu Stande bringen zu können, — die Union, nach der die ganze Bewegung unserer Zeit hindrängt. Wenn er voraussetzt, daß Diejenigen, die auf dem Grunde des Glaubens an Christum als den alleinigen

Grund des Heiles sich die Hand reichen, alsobald wieder auseinanderfahren werden wegen der verschiedenen Gestaltung dieses Glaubens: mit welchem Rechte nimmt er an, daß sie auf dem Grunde des Christlich-Ethischen einig bleiben werden? Der Begriff des Christlich-Ethischen führt ja so gut auf etwas Dogmatisches als der Glaube an Christum als Grund des Heiles. Die christliche Ethik setzt ja offenbar den Glauben an Christum voraus. Oder will Baur den Fehler der scholastischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts erneuern, welche die Ethik von der Dogmatik völlig lostrennte und dadurch ihren christlichen Charakter mehr oder weniger preisgab? Consequenterweise müßte Baur die Forderung stellen, daß die Union nur auf dem Grunde des Allgemein-Ethischen zu Stande kommen dürfe und solle. Aber hier entsteht die Frage, ob selbst dies zulässig sei, wenn wir uns streng an die Forderung halten, daß die Union sich gegen alles Dogmatische indifferent zu verhalten habe, weil alles Dogmatische verschiedener Auffassung unterliegt. Die letzte und tiefste Grundlage alles Ethischen ist die Idee Gottes; nun aber ist diese auch etwas Dogmatisches und ebenfalls sehr verschiedener, weit auseinandergehender Fassung fähig. So wie man den Namen Gottes ausspricht, taucht sogleich die Frage auf: ist er als persönlich zu denken oder nicht? ist er von der Welt verschieden oder nicht? Offenbar sind wir hier wieder mitten im Dogmatischen. So muß denn Baur, seinen Grundsätzen gemäß, eine Kirche fordern, welche weder den Glauben an Christum noch den Glauben an Gott bekennt und diese Bekenntnißlosigkeit zu ihrem Bekenntnisse macht. Den Einzelnen mag man diese Schwachheit hingehen lassen, daß sie noch an Christum und an den persönlichen, von der Welt geschiedenen Gott glauben, aber für die kirchliche Gemeinschaft ist es völlig indifferent; ja noch mehr, es ist dieser Glaube eher ein Hinderniß als ein Band der Gemeinschaft zu nennen.

Um so begreiflicher werden nun D. Baur's Urtheile über andere Zeiterscheinungen. Er wirft auf die kirchlichen Behörden einen bittern Tadel, weil sie gegen Uhlich, Balzer, Wislicenus einschritten, — wobei wir ihm übrigens vollkommen zugeben, daß der Staat mit jenen Männern nur das einerntete, was er früher ausgesät hatte (S. 462). D. Baur kann auch nicht umhin, die Ausschließung D. Rupp's aus dem Gustav-Adolf-Verein als eine

Frucht der Leidenschaftlichkeit des Augenblicks anzusehen (S. 491). In der Berliner Conferenz vom Jahre 1846, deren Verdienste wir übrigens auch nicht hoch anschlagen, vermag er nur eine Befriedigung persönlichen Ehrgeizes zu erkennen (S. 439). Er will nicht einmal, mit Hase, das evangelische Bisthum in Jerusalem ein Senfkorn des Evangeliums in jenem Lande nennen (S. 439). Wie sollte er irgend einen Sinn haben für das, was auf dem Gebiete der inneren Mission geschieht? in dem Allem sieht er nichts als eine Modesache (S. 501). Das erinnert an das geringschätzige Urtheil, was seiner Zeit ein confessioneller Theologe gefällt hat, daß die innere Mission Marthadienst sei: »Les extrêmes se touchent.« Es wird den Regierungen sehr verargt, daß sie bei Besetzung der theologischen Lehrstühle auf solche Männer ihr Augenmerk richten, welche die Fundamentallehren der Kirche bekennen. Weil nicht die Wissenschaft, wie er sie versteht, geschützt und gefördert wird, so gründet D. Baur darauf den Vorwurf, daß man gar keine Wissenschaft wolle. Eben so urtheilt er über die Fürsorge gewissenhafter Regierungen, daß die Gemeinden solchen Geistlichen anvertraut werden, welche nicht darauf ausgehen, den Glauben an Gottes Wort ihren Gemeindekindern auszureden. Wie sollte er daher der Auflehnung des Zürichervolkes gegen David Strauß irgend einen vernünftigen Grund abgewinnen können? Er kann sie sich nur aus dem Zusammenhange mit jesuitischen und ultramontanen Bestrebungen erklären (S. 263). So ist ihm auch die evangelische Allianz in demselben Maße zuwider wie das katholisirende Neulutherthum der Stahl, Löhe, Münchmeyer, Kliefoth, Vilmar u. A., welche die evangelische Allianz und alle verwandten Erscheinungen ebensosehr perhorresciren, wie D. Baur es thut (S. 512). Darnach läßt sich bemessen, wie er andere aus demselben Geiste hervorgegangene Erscheinungen der Neuzeit, die religiösen Bewegungen in Frankreich und der Schweiz beurtheilt. Wie denn aber alles Menschenwerk mit Unvollkommenheit, ja mit Sünde behaftet ist, und wie, wenn der Wille zu tadeln vorhanden ist, der Anlaß dazu selten ganz fehlen wird, so ist nicht zu leugnen, daß D. Baur manche kritische Bemerkung einfließen läßt, die Beachtung verdient. Denn er hat ein offenes Auge für die Schäden der kirchlichen Zustände der Gegenwart.

Weil aber seine Kritik nicht auf dem Grunde dessen ruht, was für den Bekenner Christi das Eine Nothwendige ist, so geht sie irre, geschweige denn, daß sie durch die Verstimmung gegen das positiv Christliche, die sich überall kund gibt, fast alles Eindruckes verfehlen muß. Freilich auf manche seiner Zuhörer wird sie des Eindruckes in anderem Sinne nicht verfehlt haben.

„Der Charakter der neuesten Zeit ist es, die Gegensätze in ihrer principiellen Bedeutung auszubilden. Dies ist besonders seit Strauß die klar ausgesprochene Tendenz der Zeit. Es muß sich daher trennen, was nicht länger zusammen bestehen kann. Kann die Kirche die wissenschaftliche Kritik nicht vertragen, so stoße sie sie von sich aus; kann die Kritik in dem Glauben der Kirche nur ungeschichtliche Voraussetzungen finden, so bleibt ihr nichts übrig als mit der Kirche zu brechen" (S. 386). Diese vollkommen richtigen Bemerkungen des Verfs., deren praktische Durchführung er aber selbst nie angestrebt noch gebilligt hat, bilden den Uebergang zu denjenigen Erscheinungen, zu denen er sich besonders hingezogen fühlt, und von denen er den gedeihlichsten Fortschritt für die Entwickelung des Protestantismus erwartet. An der Spitze jener Erscheinungen steht ihm bekanntlich die Hegel'sche Philosophie, insbesondere die übersichtlich dargestellte Hegel'sche Religionsphilosophie, und zwar in dem Sinne, wie sie von der linken Seite dieser Schule verstanden wurde. D. Baur bemerkt, daß Hegel selbst und viele seiner Anhänger (von der rechten Seite) sich in der Meinung gefielen, die sie theils wirklich hätten, theils wenigstens gern von sich haben ließen, daß zwischen ihrer Philosophie und dem Christenthum eine Verwandschaft und Uebereinstimmung stattfinde, wie noch keine Philosophie sich einer solchen habe erfreuen dürfen (S. 358). Jene Meinung aber war, wie D. Baur richtig bemerkt, ein baarer Irrthum. Dieser Irrthum bestand darin, die Idee des Gottmenschen speciell in Jesu verwirklicht zu denken, von dem Grundsatze ausgehend, daß die Idee ohne Verwirklichung in Einem Individuum nicht real wäre (S. 377). Damit ist das Urtheil gefällt über die Arbeiten von Marheinecke, Daub, Göschel, Conradi u. A., sowie auf's Neue über das ganze positive Christenthum, als welches, wie D. Baur treffend bemerkt, „an der Person seines Stifters hängt".

Es versteht sich, daß der Verf. mit Straußens Leben im Allgemeinen einverstanden ist. Die Seite der Evangelienkritik, wonach sie die Ungeschichtlichkeit der Evangelien darlegt, erscheint ihm im Wesentlichen durch Strauß vollendet (S. 361). Nicht so günstig urtheilt er von der Lösung der positiven Aufgabe, die Strauß sich stellte, nämlich die Entstehung jenes Ungeschichtlichen zu erklären. Darauf kommt er zurück, da, wo er von seinen eigenen Leistungen spricht.

Zuvor aber verbreitet er sich über den Eindruck des Strauß'schen Werkes, über die dadurch verursachte Bewegung; er beweist damit, wie wenig er die Zeichen der Zeit zu deuten weiß. „Die große Bedeutung der Strauß'schen Schrift", sagt er, „besteht darin, daß sie zuerst das religiöse und theologische Bewußtsein über den Standpunkt, auf welchem es sich befand, aufklärte. Strauß ließ gleichsam die Zeit in einem Spiegel, welchen er ihr vorhielt, ihr eigenes Bild beschauen; aber das Befremden und Erstaunen, das sie bei dem Anblicke ihres eigenen Bildes ergriff, kehrte sich gegen Den, der es ihr vorhielt" (S. 380). Und nun werden verschiedene Stimmen der Mißbilligung und Entrüstung angeführt. Das Falsche in dieser Auffassung der Sache besteht darin, daß auf Rechnung der ganzen deutschen theologischen Welt gebracht wird, was nur von einem Theile derselben gelten kann. Es ist, wie seiner Zeit richtig bemerkt wurde, durch Strauß eine gewisse Richtung unserer Evangelienkritik zum Abschluß gekommen. Die gegen Strauß auftraten, thaten es nicht, weil sie ihr eigenes Bild in dem Buche erkannten, sondern weil sie daraus inne wurden, wohin die entsprechende Richtung führe, und weil sie es für ihre Pflicht hielten, das willkürliche Verfahren und die Fehlschlüsse der von Strauß geübten Kritik aufzudecken. Aber dafür hat D. **Baur** wenig Sinn. Und so vermag er denn in Allem, was gegen Strauß geschrieben worden, nicht das mindeste Stichhaltige zu erkennen. Wenn er gewisse Blößen der Gegner Straußens aufdeckt, was wir bereitwillig anerkennen, so weiß er auch keine der gegründeten Einwendungen gegen denselben zu würdigen und übertreibt seinen Tadel bis zur Maßlosigkeit.

Nun gibt er eine Uebersicht seiner eigenen Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte des Urchristenthums und bestimmt den [illegible]

hältniß seiner Forschungen zu dem Strauß'schen Werke (S. 395). Er behauptet, die Straußs'che Kritik theils zu berichtigen, theils weiter zu führen, überhaupt die Kritik mit mehr Methode zu üben, als Strauß es thut. Freilich zeigt eine nähere Vergleichung der beiderseitigen Ansichten, daß die genannte Berichtigung nicht weit reicht, indem sie darin besteht, daß an die Stelle der Strauß'schen Mythenbildung die Annahme einer Fluth von tendenziöser „geschichtsverfälschender Schriftstellerei“ getreten ist. Und sofern er nur einige wenige apostolische Briefe als echt gelten läßt, so fragt sich, ob nicht schon aus diesen allein seine Verwerfung der evangelischen Tradition, wie sie in den kanonischen Evangelien enthalten ist, als unbegründet erwiesen werden könnte. Auf jeden Fall steht der Christus, den der Apostel Paulus zum Centrum seiner Heilsverkündignng gemacht, dem Christus der evangelischen Ueberlieferung ungleich näher als dem Christus, den D. Baur als Residuum seiner Evangelienkritik und seiner speculativen Theologie gelten läßt.

Doch, wenn D. Baur in gewissen Punkten von Strauß abweicht, wenn er, wie das von einem solchen Manne nicht anders zu erwarten ist, zu den durch den Letzteren behandelten Fragen eine selbstständige Stellung einnimmt, so weiß er sich dagegen mit demselben um so mehr Eins in der Art, wie der Letztere in seiner christlichen Glaubenslehre (1840, 1841; 2 Bände) die Wissenschaft dem Kirchenglauben entgegenstellt, wie er das ganze christliche Dogma in allen seinen einzelnen Theilen auflöst, den Theologen beweist, daß ihr dogmatischer Besitzstand verloren und das Falliment unvermeidlich sei. Strauß hat ihm und jedem Denkenden, wie er sagt, klar gemacht, daß die moderne Wissenschaft mit dem alten Glauben in unversöhnlichen Streit gerathen sei. „Diesen Bruch in seinem ganzen Umfange zum Bewußtsein zu bringen, Jedem mit aller Kälte der wissenschaftlichen Betrachtung die quälende Gewissensfrage vorzuhalten, wie er diesen Zwiespalt in seinem Bewußtsein ertragen könne, wie er sich noch länger bedenken könne, sich entweder für das Eine oder für das Andere zu entscheiden, sieht Strauß als seine eigentliche Aufgabe an, welche er auch hier mit seiner ganzen Energie verfolgt hat. Alle jene Cardinalfragen über die Persönlichkeit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Person Christi, sind hier auf eine Spitze gestellt, bei welcher es nicht möglich zu

sein scheint, sich einer weiteren Illusion hinzugeben, und der Anerkennung der Negativität des Resultates, wie es offen vor Augen liegt, sich zu entziehen. Soviel ist auf jeden Fall gewiß, daß alle jene Gegensätze, welche in der Dogmatik ihre Spitze haben, noch nie in eine solche Spannung zu einander gekommen sind, daß sie nur mit einem völligen Bruch der Wissenschaft und der Kirche enden zu können scheinen.“ (S. 403. 404.)

Was sollen wir weiter sagen zu diesen Expectorationen des Schülers von David Strauß? denn als einen solchen und zwar als einen sehr eifrigen qualificirt sich hier das berühmte Haupt der neuen Tübinger Schule. Was er von Straußens Einwirkung auf das allgemeine Zeitbewußtsein rühmt, das betrifft zunächst dessen Einwirkung auf D. Baur selbst, der, innerlich unfähig, dieser Einwirkung zu widerstehen, jedes inneren Haltes gegen dieselbe entblößt, sich von ihr hat überwinden oder wenigstens in der schon längst eingeschlagenen Richtung sich hat befestigen lassen. Mit lobenswerther Offenheit bekennt er auch, warum es sich denn eigentlich handelt in dem großen Geisterkampfe unserer Tage, und nicht genug ist es anzuerkennen, daß die beiden Cardinalfragen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele in Verbindung gebracht werden mit derjenigen über die Person Christi; denn alle drei stehen in der That im engsten Zusammenhange miteinander.

D. Baur hat seiner Zeit vom Frankfurter Parlamente, vom Fortbau auf den bereits berathenen und entworfenen Grundrechten der deutschen Nation namentlich für die Theologie die wichtigsten Folgen erwartet, nämlich die Beseitigung ihrer Abhängigkeit von der Kirche, d. h. die negative Lösung jener drei Cardinalfragen im allgemeinen Zeitbewußtsein und die sich anbahnende Herrschaft der auf diese negative Lösung sich gründenden Theologie (S. 236). Seine Hoffnung ist damals vereitelt worden, er hat sie aber deswegen nicht aufgegeben, obschon, wie er sagt, „das Uebergewicht noch immer auf der Seite ist, auf welcher es in letzter Beziehung nur auf hierarchische Macht, unbedingte Geltung der Autorität der Kirche, des Dogma's und des Buchstabens abgesehen ist, während es auf der anderen Seite an Energie und Entschiedenheit und, wenn man auch im Principe einverstanden ist, wenigstens an der Consequenz in der Festhaltung desselben fehlt“. Darum kann er sich

nur damit beruhigen, „daß der gegenwärtige theologische und kirchliche Zustand wie der politische einer bloßen Uebergangsperiode angehört und mittelbar wenigstens auch dazu mitwirkt, einer freieren und vernünftigeren Ansicht Bahn zu brechen" (S. 517).

Was wir unter dieser freieren und vernünftigeren Ansicht zu denken haben, das wissen wir bereits zur Genüge. Uns ist namentlich bekannt, was für ein Ende das so prunkend gepriesene Subject, „das freie, absolute, autonome, keine Macht über sich anerkennende Subject" zu erwarten hat. Es ist geschmückt wie ein Opferlamm, das zum Tode geführt wird, denn es ist ja bestimmt, in der absoluten Idee unterzugehen. Das Ueberhandnehmen der freieren und vernünftigeren Ansicht kann, wie wir ebenfalls wissen, nur erfolgen im Zusammenhange mit der politischen Revolution, mit dem Umwerfen aller deutschen Monarchien und Regierungen, mit der Herstellung der deutschen Einheit, die, nach des Verfassers Prämissen, nicht anders als in Form der deutschen Republik auf breitester demokratischer Grundlage geschehen kann. Mit der Anerkennung und Durchführung der Volkssouveränetät und des Nationalwillens wird, wie D. Baur vorgibt, in der Theologie und Kirche die Souveränetät des auf sich selbst allein gestellten Subjects Hand in Hand gehen. In solche Träumereien und vermessene Hoffnungen verliert sich in Folge der bittern Verstimmung, die ihm die Gegenwart bereitet, der Tübinger Theologe am Abend seines Lebens! In solche Träumereien und vermessene Hoffnungen bestrebt er sich die ihm anvertraute Jugend einzuweihen, damit sie einst diese Zukunft herbeiführen helfe!

Die Axt ist gelegt an die Wurzel der Kirche und der staatlichen Ordnung. Alle Religion und mit ihr alle Persönlichkeit löst sich auf in der Einheit der absoluten Idee, sowie alle politische Sonderexistenz, ja alle individuelle Freiheit untergeht in der nivellirenden Einheit des absoluten Volksregimentes, welches das Gegenbild ist des fürstlichen Absolutismus, zu dessen Gunsten die Hegel'sche Philosophie in ihrer früheren Auffassung war verwendet worden. Nun wird also, wie das schon im Jahre 1845 in der Schweiz durch Druey geschehen ist, der Pantheismus gebraucht als Grundlage der absoluten Volksherrschaft.

Hiebei ist sorgfältig zu beachten, bis zu welch hohem Grade *D. Baur alle Vorwürfe* bestätigt, welche die Reactionspartei der

Fortschrittspartei im Kirchlichen wie im Politischen macht. Wie sehr dadurch der Reaction neue Kräfte zugeführt werden, das liegt am Tage. Auch darin zeigt sich das Verderbliche der durch D. Baur vertretenen Richtung. Was die kirchliche und theologische Reactionspartei betrifft, so müssen wir offen bekennen: weniger unwillkommen ist uns der Confessionalismus, ungeachtet alles dessen, was ihm auf theologischem und christlichem Standpunkte vorgeworfen werden kann, weniger unwillkommen die Theologie D. Luther's mit allen ihren Extravaganzen und Widersprüchen, als die Theologie, welche D. Baur und seine Geistesgenossen zur Herrschaft erheben wollen. Man wird zwar in mancher Rüge, die er gegen die Reactionspartei vorbringt, D. Baur vollkommen beistimmen müssen. Was aber seine Darstellung einseitig, ja unrichtig erscheinen läßt, ist dieses, daß er durchaus unvermögend ist, den guten Kern in der harten Schale, den christlichen Geist in der seinem Wesen nicht entsprechenden Form herauszufinden, — in der Form, unter deren Joch dieser Geist, geleitet durch den Instinct der Selbsterhaltung, sich geflüchtet und geborgen und freilich oft verborgen hat. Uebrigens hebt Baur mit Recht hervor, daß der Confessionalismus in sich gespalten ist und bereits seit einer Reihe von Jahren innere Differenzen an den Tag gelegt hat, die größer sind als die zwischen den symbolisch fixirten Lehrbegriffen der beiden protestantischen Confesionen obwaltenden. Ist doch in dem von D. Baur berührten Streite über die Versöhnungslehre (S. 412) von einem confessionellen Theologen, behufs der Einigung der streitenden Ansichten, eine Consensformel aufgestellt worden, die Alles von der Art überbietet, was von Seiten der confessionellen Theologie den Anhängern und Vertretern der Consensual-Union ist vorgeworfen worden. Es gereicht dieses jener Partei durchaus nicht unbedingt zum Vorwurfe; es geht vielmehr daraus hervor, daß in der confessionellen Theologie Leben und Bewegung ist, — sowie daß sie ihren Höhepunkt vielleicht bereits erreicht hat.

Nicht mindere Beachtung verdient es, daß D. Baur durch seine ganze Darstellung alle Vorwürfe bestätigt, welche seit alter Zeit von Seiten der Katholiken gegen den Protestantismus erhoben worden sind, daß dieser den Menschen ganz auf sich selbst stelle, durch die Freiheit, die er dem religiösen Subject gebe, allen reli-

giösen Glauben untergrabe und auch die staatliche Ordnung bedrohe, mit einem Worte, die Revolution auf den Thron erhebe. Daher kann Baur's Schrift den katholischen Theologen als Zeughaus dienen, woraus sie sich die schärfsten Waffen zu unserer Bekämpfung holen (siehe dazu S. 150). Die Sache hat aber noch eine andere Seite, welche größere Beachtung verdient. Je mehr der Protestantismus sich selbst überstürzt und die Revolution zu seinem Wahlspruche macht, desto mehr muß das Ansehen der katholischen Kirche als der kräftigsten Schutzwehr gegen die schäumenden Wogen revolutionären Treibens steigen, zunächst gegenüber ihren eigenen Angehörigen, sodann aber auch gegenüber einer nicht ganz kleinen Anzahl von Protestanten. Wie nahe an Rom Viele durch die Opposition gegen den Mißbrauch der protestantischen Freiheit bereits gebracht worden sind, dafür gibt D. Baur's Darstellung manche Belege.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, gewinnt die Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche in der vorliegenden Schrift ein neues Interesse. Diese Darstellung ist sehr gehaltreich und anziehend. Es werden die Verfassung und Disciplin der Kirche, ihr Verhältniß zum Staate und die theologischen Bewegungen beschrieben; hingegen vermißt man die Anfänge der evangelischen Bewegung, welche sich an die Namen Boos, Feneberg, Hennhöfer, Goßner u. A. knüpfen. Doch das hindert uns nicht, die Vorzüge dieser Darstellung im Ganzen anzuerkennen. Wie wir aber schon früher angedeutet haben, so gelingt es dem Verfasser noch weniger als bei der protestantischen Kirche, die Entwicklung in den genannten dreitheiligen Rahmen einzuschließen. Der Anblick, den die katholische Kirche seit Anfang des Jahrhunderts darbietet, ist der einer steigenden äußeren und inneren Machtzunahme und Machtentfaltung, wobei die meisten Niederlagen (denn sie bleiben allerdings nicht aus) in Siege umgewandelt, die meisten Feinde überwunden oder wenigstens zum Schweigen gebracht, unschädlich gemacht werden. Und zwar ist es der jesuitische, ultramontane Katholicismus, der in Theologie, Verfassung, Disciplin, Cultus mehr und mehr die Oberhand gewinnt und seinen ursprünglichen aggressiven Charakter gegen den Protestantismus immer auf's Neue zu bewahrheiten bemüht ist. Hiebei ist allerdings nicht außer Acht zu

lassen, daß auch auf protestantischer Seite vom Anfang des Jahrhunderts an große Fortschritte gemacht worden sind, wenngleich sie dem Verf. als Rückschritte erscheinen müssen. Aber gerade die Verstimmung, worin er durch so viele Erscheinungen auf protestantischem Gebiete versetzt wird, ist ein Beweis dafür, daß der evangelische Protestantismus seit dem Anfange des Jahrhunderts, wenn auch theils vielfach irre gehend, theils von der Neologie bekämpft und aufgehalten, neue Kräfte, neuen Boden gewonnen hat. Auf der anderen Seite verkennen wir keineswegs, daß der vom Verf. geschilderte, jesuitische, ultramontane Katholicismus bei einem nicht kleinen Theile der Mitglieder der katholischen Kirche keinen Anklang findet, daß eine große Zahl von gläubigen Katholiken sich um das neue Dogma de conceptione immaculata nicht im mindesten kümmert, sowie wir auch mit D. Baur geneigt sind, anzunehmen, daß die Aufhebung der weltlichen Herrschaft des Papstes, die denn doch zu den Möglichkeiten gehört, wichtige Veränderungen im Innern der katholischen Kirche nach sich ziehen könnte. Ebensowenig verkennen wir, daß die Kräfte der Negation und Revolution innerhalb dieser Kirche in derselben Stärke sich regen wie bei uns, daß der Abfall vom katholischen Glauben sehr tief geht und sehr weit verbreitet ist, wenngleich das Alles nicht so an den Tag kommt wie auf dem Boden der protestantischen Freiheit. Doch diese Erscheinungen sowohl als die Fortschritte des evangelischen Protestantismus mögen uns gegenüber der katholischen Kirche nicht allzu sicher machen. In demselben Maße, als der Protestantismus das Gesetz seines Ursprungs verleugnet, die Bedingungen aufgibt, unter denen er entstanden ist, sich befestigt, verbreitet und die größten Stürme siegreich überstanden hat, in demselben Maße darf Rom Hoffnung schöpfen auf dereinstige Beilegung des dreihundertjährigen Schisma. Je mehr wir die von den Vätern errungene protestantische Freiheit mißbrauchen, desto mehr wird sie eben dadurch untergraben. Dieser gewaltige Ernst der Zeit möge zur Entschuldigung des Freimuthes dienen, womit wir uns über das Werk eines, ungeachtet aller seiner Irrgänge, hochverdienten Theologen, dessen Schriften wir selbst viele Belehrung verdanken, ausgesprochen haben.

Erlangen. Herzog.

Miscellen.



Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion.

Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer vor Kurzem abgehaltenen Frühlingsversammlung den Verfassern zweier hochdeutschen Abhandlungen den ausgestellten Ehrenpreis zuerkannt: und zwar dem Herrn D. Heinrich Wiskemann, Gymnasiallehrer zu Hersfeld in Kurhessen, für seine mit dem Wahlspruch: Die Sclaverei ist ein Uebel u. s. f. bezeichnete Antwort auf die Frage „Ueber die Sclaverei", und dem Herrn Christian Johann Trip, Superintendenten und reformirtem Prediger zu Leer in Ostfriesland, Königreich Hannover, für seine mit dem Symbolum: *Est modus in rebus* u. s. f. bezeichnete Antwort auf die Frage „Ueber die Nachrichten über Paulus in der Apostelgeschichte".

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.





